ندوۃ المصنفین دہلی کا علمی و دینی ماہنامہ

مرتبہ

سعید احمد اکبرآبادی

مطبوعات ندوۃ المصنفین دہلی

سنہ ۱۹۳۹ء اسلام میں غلامی کی حقیقت۔ اسلام کا اقتصادی نظام۔ قانونِ شریعت کے نفاذ کا مسئلہ۔
تعلیماتِ اسلام اور مسیحی اقوام۔ سوشلزم کی بنیادی حقیقت۔

سنہ ۱۹۴۰ء غلامانِ اسلام۔ اخلاق و فلسفۂ اخلاق۔ فہم قرآن۔ تاریخ ملت حصہ اول "نبی عربی صلعم"۔ صراط مستقیم (انگریزی)

سنہ ۱۹۴۱ء قصص القرآن جلد اول۔ وحی الٰہی۔ جدید بین الاقوامی سیاسی معلومات حصہ اول۔

سنہ ۱۹۴۲ء قصص القرآن جلد دوم۔ اسلام کا اقتصادی نظام (طبع دوم بڑی تقطیع مع ضروری اضافات)
مسلمانوں کا عروج و زوال۔ تاریخ ملت حصہ دوم "خلافتِ راشدہ"۔

سنہ ۱۹۴۳ء مکمل لغات القرآن مع فہرستِ الفاظ جلد اول۔ اسلام کا نظامِ حکومت۔ سیاسیہ۔ تاریخ ملت حصہ سوم "خلافتِ بنی امیہ"

سنہ ۱۹۴۴ء قصص القرآن جلد سوم۔ لغات القرآن جلد دوم۔ مسلمانوں کا نظامِ تعلیم و تربیت (کامل)

سنہ ۱۹۴۵ء قصص القرآن جلد چہارم۔ قرآن اور تصوف۔ اسلام کا اقتصادی نظام (طبع سوم جس میں غیر معمولی اضافے کیے گئے)

سنہ ۱۹۴۶ء ترجمان السنہ جلد اول۔ خلاصہ سفرنامہ ابن بطوطہ۔ جمہوریہ یوگوسلاویہ اور مارشل ٹیٹو۔

سنہ ۱۹۴۷ء مسلمانوں کا نظمِ مملکت۔ مسلمانوں کا عروج و زوال (طبع دوم جس میں سیکڑوں صفحات کا اضافہ کیا گیا ہے
اور متعدد ابواب بڑھائے گئے ہیں) لغات القرآن جلد سوم۔ حضرت شاہ کلیم اللہ دہلویؒ۔

سنہ ۱۹۴۸ء ترجمان السنہ جلد دوم۔ تاریخ ملت حصہ چہارم "خلافتِ ہسپانیہ"۔ تاریخ ملت حصہ پنجم "خلافتِ عباسیہ اول"

سنہ ۱۹۴۹ء قرونِ وسطیٰ کے مسلمانوں کی علمی خدمات (حکمائے اسلام کے شاندار کارنامے) (کامل)
تاریخ ملت حصہ ششم "خلافتِ عباسیہ دوم"۔ بصائر۔

سنہ ۱۹۵۰ء تاریخ ملت حصہ ہفتم "تاریخ مصر و مغربِ اقصیٰ"۔ تدوینِ قرآن۔ اسلام کا نظامِ مساجد۔
اشاعتِ اسلام یعنی دنیا میں اسلام کیونکر پھیلا۔

سنہ ۱۹۵۱ء لغات القرآن جلد چہارم۔ عرب اور اسلام۔ تاریخ ملت حصہ ہشتم "خلافتِ عثمانیہ"۔ جارج برنارڈ شا۔

سنہ ۱۹۵۲ء تاریخ اسلام پر ایک طائرانہ نظر۔ فلسفہ کیا ہے؟ جدید بین الاقوامی سیاسی معلومات جلد اول (جس کو
از سرِ نو مرتب اور سیکڑوں صفحوں کا اضافہ کیا گیا ہے)۔ کتابتِ حدیث۔

سنہ ۱۹۵۳ء تاریخ مشائخ چشت۔ قرآن اور تعمیرِ سیرت۔ مسلمانوں کی فرقہ بندیوں کا افسانہ۔

جلد ۸۳ | شعبان المعظم ۱۳۹۹ھ مطابق ماہ جولائی ۱۹۷۹ء | شمارہ ۱

فہرست مضامین

تصنیف وتالیف سے کوئی دلچسپی نہ تھی۔ اس لئے غالباً کوئی تصنیف اور قابلِ ذکر علمی یادگار نہیں چھوڑی۔

چند برس ہوئے حضرت شیخ الحدیث مدظلہ العالی کی خدمت میں سہارنپور حاضر ہوا تو مدرسہ مظاہر العلوم کے ایک کمرہ میں مولانا سے ملاقات کا شرف بھی حاصل کیا، مولانا اس وقت نہایت کمزور ہوگئے تھے، نقل و حرکت میں بھی دشواری ہوتی تھی۔ تاہم بڑے تپاک اور شفقت سے پیش آئے۔ چائے اور مدینہ طیبہ کی کھجوروں سے تواضع کی جب رخصت ہونے لگا تو ایک اعلیٰ قسم کے عطری شیشی تحفہ میں عطا فرمائی۔ عمر غالباً اسّی کے لگ بھگ ہوگی۔ اب ایسے بزرگ کہاں ملیں گے جنھیں دیکھ کر سلف صالحین کی یاد تازہ ہوجاتی ہو۔ رحمہ اللّٰہ رحمۃً واسعۃً۔

قارئینِ برہان کو معلوم ہے کہ میں اپنا کوئی مقالہ جو میں نے کسی سیمنار یا کانفرنس وغیرہ میں پڑھا ہو برہان میں نہیں شائع کرتا۔ اس کی دو وجہیں ہیں۔ ایک یہ کہ میں طبعاً اپنے لئے اشاعت در اشاعت پسند نہیں کرتا اور دوسرے یہ کہ دفترِ برہان میں مقالات کا ہجوم رہتا ہے، اس لئے میں دوسرے مقالات کو اپنے مقالہ پر ہمیشہ ترجیح دیتا ہوں، لیکن سیرتِ شیخین اور حضرت عثمان "والا مقالہ جس کا ذکر برہان میں آچکا ہے اس کی اشاعت کے لئے قارئینِ برہان اصرار کر رہے ہیں، اس لئے ان حضرات کی خواہش کے احترام میں اب یہ مقالہ برہان کی آئندہ اشاعت میں شائع ہوگا۔ اس کی وجہ سے ایک دو مقالوں کی اشاعت ان کے مقررہ وقت سے متاخر ہوجائیگی، میں ان حضرات سے معذرت خواہ ہوں۔

تصحیح۔ افسوس ہے گزشتہ ماہ جون کے برہان میں الاسلام پر تبصرہ کے سلسلہ میں صفحہ ۳۸۰ پر تیسری سطر میں" اور بنو قریظہ" کے الفاظ غلطی سے چھپ گئے ہیں چونکہ مسودہ اس وقت سامنے نہیں ہے۔ اس لئے یہ نہیں کہا جاسکتا کہ یہ غلطی تبصرہ نگار کے سبقتِ قلم کا نتیجہ ہے یا کاتب یا مصحح کی دراندازی کا بہر حال یہ غلط ہے کیونکہ بنو قینقاع کی جلاوطنی غزوۂ بدر ۲ھ کے فوراً بعد ہوئی ہے اور بنو نضیر ۴ھ میں جلاوطن کئے گئے ہیں، البتہ بنو قریظہ کا معاملہ غزوۂ خندق کے فوراً بعد ۵ھ میں پیش آیا۔ اسی ماہ کے برہان میں صفحہ ۹ سطر ۱۸ پہلا لفظ "تفریح" تھا جو کاتب کی غلطی سے "تفریح" لکھا گیا، قارئین کرام تصحیح کرلیں۔ (ایڈیٹر)

غیور و خوددار۔ خاموش اور باہمہ و بے ہمہ؛ دنیا اور اس کے زخارف عیش و عشرت سے قطعاً بے نیاز و روگرداں، عمر چالیس کے لگ بھگ ہوگی: خوش درخشید و لے شعلۂ مستعجل بود رحمہ اللہ رحمۃً واسعۃً :

اس حادثہ کے چند روز بعد ہی مدرسۂ مظاہر العلوم سہارنپور کے ناظم مولانا اسعد اللہ صاحب کے انتقال پُرملال کا واقعہ پیش آیا، میرا دیوبند میں طالب علمی کا زمانہ تھا کہ مولانا کی شہرت کے چہرہ کا سبزہ آغاز تھا، طلباء میں جہاں ان کے علمی اور تدریسی کمالات کا چرچا تھا وہ خاص طور پر اس کا بھی تذکرہ کرتے کہ آزاد منش اس درجہ کے ہیں کہ کوٹ پتلون پہنتے ہیں اور اسی لباس میں درس دیتے ہیں مجکو بھی ان کے دیکھنے کا اشتیاق پیدا ہوا، اتفاق سے انہیں دنوں ایک دن وہ دیوبند آئے تو اس شان سے کہ ہاتھ میں بندوق تھی، شکاری لباس یعنی کوٹ اور برجس زیب تن اور کارتوسوں کی ایک پیٹی حمائل، مفتی صاحب (مولانا عتیق الرحمٰن عثمانی) سے ہم سنی اور صاحبزادگی کے باعث خاص تعلق رکھتے تھے، ان سے بے تکلف ہو کر بات چیت کی اور چلے گئے، اس کے بعد، مدرسہ مظاہر العلوم سہارنپور کا سالانہ جلسہ بہت شاندار ہوتا تھا، دیوبند اور سہارنپور کے اکابر اس میں جمع ہوتے اور ان کے مواعظ ہوتے تھے، اس لئے میں اکثر ان جلسوں میں شریک ہوتا۔ اس موقع پر اور یوں بھی جب کبھی سہارنپور جانا ہوتا مولانا سے ضرور ملتا ان سے مل کر بڑی خوشی ہوتی تھی وہ عجیب و غریب جامع الصفات انسان تھے، نہایت ذہین و طباع، اعلیٰ درجہ کے نغز گو شاعر، پرجوش خطیب بلند پایہ مناظر، شروع میں منطق، فلسفہ اور عربی شعر و ادب ان کے خاص مضامین تھے، لیکن حضرت مولانا تھانوی سے بیعت کے بعد ان کی حالت یکسر منقلب ہو گئی تھی۔ اب تفسیر و حدیث کے ساتھ اشتغال بڑھ گیا تھا اور اوراد و وظائف کے پابند ہو گئے تھے، شوخی اور طراری کی جگہ سنجیدگی اور متانت نے لے لی تھی پہلے شکار کے بڑے شوقین تھے، اب ایک پیوند نظیری نظر کیمیا اثر کے خود اسیر ہو گئے تھے، سہارنپور میں مولانا اسعد اللہ اور دیوبند میں مولانا بدر عالم ان دونوں کے حالات کم و بیش یکساں تھے۔

بسم اللہ الرحمن الرحیم

نظرات

ایک عربی شاعر نے کہا ہے:۔

من لم یمت عبطۃً یمت ہرماً   للموت کاس فالمرء ذائقہا

ترجمہ:۔ جو لوگ جوانی میں نہیں مرتے وہ بوڑھے ہو کر مریں گے۔ بہر حال موت کی شراب ہر شخص کیلئے چشیدنی ہے۔ افسوس ہے گذشتہ مہینہ ہمارے علوم دینیہ و عربیہ کے دو مرکزوں میں چند روز کے فرق سے شعر میں مذکور دونوں قسم کی حسرتناک موتیں واقع ہوئیں، پہلا واقعہ دار العلوم ندوۃ العلماء لکھنؤ میں مولوی محمد الحسنی کی اچانک وفات کا پیش آیا۔ مرحوم صحیح معنی میں متنبی کے اس شعر کا مصداق تھے۔ وشیخ فی الشباب ولیس شیخاً ۔ یسمّی کل من بلغ المشیبا ۔

وہ کہنے کو مولانا سید ابو الحسن علی میاں کے بھتیجے تھے۔ مگر در حقیقت وہ مولانا کے لئے فرزند حقیقی سے بڑھکر تھے۔ مولانا نے اپنے فیضِ تعلیم و تربیت اور توجہ خصوصی سے اس جوہر قابل کو ایسا چمکایا کہ مرحوم عربی ادب و انشا میں مولانا کے مثنی بن گئے۔ عرصہ سے "البعث الاسلامی" کے رئیس التحریر تھے، اس حیثیت سے انہوں نے جو مقالات اور اداریے لکھے انہوں نے ہندو بیرون ہند کے اسلامی حلقوں میں دھوم مچادی، ان کی کتاب "الاسلام الممتحن" جو عالم اسلام اور خصوصاً عرب ممالک کے معاملات و مسائل سے متعلق اُن کے بیس برس کے اداریوں اور مقالات کا منتخب مجموعہ ہے وہ عرب میں اس درجہ مقبول ہوئی کہ چند برسوں میں اس کے متعدد ایڈیشن چھپ چکے ہیں وہ اردو زبان کے بھی ادیب تھے۔ مصنف اور مترجم کی حیثیت سے اس زبان میں بھی ان کی متعدد یادگاریں ہیں۔ عمل و کردار اور اخلاق و عادات کے اعتبار سے وہ اپنے خانوادۂ والا تبار کی روایات کا مکمل نمونہ تھے۔ یعنی نہایت دیندار، صالح، متواضع، فقیر منش، طبیعت کے نہایت

سید احمد شہید سے استفادہ و تعلق

مولانا جعفر علی کے والد جناب مولانا سید قطب علی مرحوم اور ان کے چھوٹے بھائی سید حسین علی تکیہ حاضر ہو کر سید احمد شہید سے اسی وقت بیعت ہو چکے تھے جب ممدوح حج سے واپس آئے تھے، مولانا سید جعفر علی اس وقت چوں کہ لکھنؤ میں زیر تعلیم تھے اس لئے سید صاحبؒ کی خدمت میں حاضر نہ ہو سکے، اس پہلی حاضری میں سید قطب علیؒ کو خلافت بھی مل چکی تھی۔ باپ اور بھائی کی زبانی سید احمد شہید کے کمالات، ان کی بزرگی، اتباعِ سنت وغیرہ کے حالات سن کر مولانا جعفر علی سید احمد شہید کے نادیدہ عاشق و فداکار بن چکے تھے۔ مولانا سید قطب علی مرحوم کا پورا گھرانہ سید احمد شہید کا معتقد و فدائی تھا۔ سید قطب علی مرحوم کو جب سید احمد شہید کے قصد ہجرت و جہاد کی اطلاع ملی تو وہ بھی بیعت کے لئے تیار ہو گئے سید احمد شہید نے ضعیفی کے پیشِ نظر ان کو روک دیا، لیکن جب جہاد شروع ہو گیا اور وہاں کی تھوڑی بہت خبریں ہندوستان پہونچیں تو سید قطب علی مرحوم کے دونوں صاحبزادے سرحد جانے کے لئے تیار ہو گئے لیکن کسی ایک کا والدین کے پاس رہنا بھی ضروری تھا، کیونکہ والدین انتہائی ضعیف تھے ان کی خدمت از بس ضروری تھی۔ آخر کار مولانا جعفر علی نے چھوٹے بھائی سید حسین علی کو والدین کے پاس رہنے کے لئے تیار کر لیا اور خود سفرِ جہاد پر روانہ ہو گئے، سفرِ جہاد اور اس کے واپسی کے واقعات کو بہت تفصیل کے ساتھ جماعتِ مجاہدین کے اٹھارہ صفحات میں مولانا غلام رسول مہر مرحوم نے بیان کیا ہے طوالت کے خوف سے ہم ان تفصیلات کو اس مقالہ میں درج نہیں کر سکتے۔

سفرِ جہاد کی تفصیلات لکھنے کے بعد مہر صاحب رقمطراز ہیں۔ "یہ حالات میں نے اس خیال سے تفصیلاً بیان کیے کہ سید صاحب کی شانِ مردم گری کا ایک حد تک اندازہ ہو جائے۔ سید جعفر علی نے سید صاحب کو دیکھا نہ تھا اور براہِ راست ان سے بیعت بھی نہ کی تھی صرف اپنے والد اور بھائی کے واسطے سے کسب فیض کیا تھا۔ لیکن غور فرمائیے کہ اس بالواسطہ فیض نے بھی انھیں عزیمت کا کیسا عجیب و غریب پیکر بنا دیا۔ ذرا تصور کیجئے کہ کہاں گورکھپور ہے اور کہاں پنجتار براستہ مہاسو تینل

کردی گئیں، منشی فضل الرحمٰن کی شہادت کے بعد مولانا شاہ اسماعیل کی مہر بھی انھیں کے حوالہ کردی گئی۔[1]

مولانا اسماعیل شہیدؒ کا تحریری کام زیادہ تر مولانا جعفر علی صاحب کرتے تھے، شاہ اسماعیلؒ کو امیر بنا کر اگر کسی جانب روانہ کیا جاتا تو اکثر موصوف ہی کو بطور منشی ان کے ہمراہ بھیجتے۔ "قلعہ سے باہر جتنا اسلامی لشکر تھا اس کا امیر رسالار اعظم مولانا اسماعیل کو بنایا، شیخ ولی محمد پھلتی کو ان کا مشیر نامزد کیا سید جعفر علی نقوی اس سمت میں میر منشی کے منصب پر مامور ہوئے"[2]

مولانا اسماعیل شہیدؒ کی انگوٹھی آخر تک مولانا جعفر علی بستویؒ کے پاس رہی، جنگ بالاکوٹ سے پہلے انگوٹھی نکال کر شاہ صاحب کی انگلی میں پہنا دی تاکہ اگر شہادت ہو تو امانت مالک کے پاس ہو۔ "منشی محمدی انصاری نے آپ کی وہ انگوٹھی جو مہر کرنے کے لئے اپنی انگلی میں پہنے ہوئے تھے آپ کی انگشتِ مبارک میں پہنا دی تاکہ اگر وہ خود شہید ہو جائیں تو امانت اپنے مالک کے پاس ہو۔ انھوں نے مجھ سے بھی یہ فرمایا کہ مولانا محمد اسماعیل صاحب کی انگوٹھی بھی انگلی سے نکال کر جناب ممدوح کو پہنا دو چنانچہ ایسا ہی کیا گیا۔"[3]

مولانا شاہ محمد اسماعیل شہیدؒ کے ساتھ مولانا جعفر علی کی گرویدگی کی یہ حالت تھی کہ ان کے قلمدان میں مولانا اسماعیل کے بعض مہری دستخطی خطوط محفوظ رہ گئے تھے۔ سید صاحب موصوف بالاکوٹ کے بعد وطن لوٹے تو ان خطوط اور تحریرات کو شیخ ولی محمد کی اجازت سے بطور تبرک ساتھ لے آئے۔ "ستھانے پہنچنے سے پہلے راستے میں قلمدان کسی نے چُرا لیا۔ ہر چند اسے تلاش کیا، یہ اعلان بھی کر دیا کہ کاغذات واپس کر دیئے جائیں باقی جتنی چیزیں ہیں وہ سب بصدق دل چھوڑتا ہوں اور چرانے والے سے کوئی پرسش نہ ہوگی لیکن کاغذات نہ ملے۔"[4]

اس قدر استفادہ اور تعلق کی وجہ سے سید عبدالحیٔ الحسنیؒ نے اگر یہ لکھ دیا اخذ عن الشیخ اسماعیل بن عبد الغنی الدہلوی (شاہ اسمٰعیل شہیدؒ سے علم حاصل کیا) تو غلط نہیں لکھا بلکہ امر واقعہ کا اظہار کیا۔

---

[1] منظورۃ السعداء (مخطوطہ) ص۲۶-۲۷ کتب خانہ دار العلوم ندوۃ العلماء لکھنؤ [2] سید احمد شہید ص۲۲۸ ج ۲
[3] سیرت سید احمد شہید ص۴۳۳ ج ۲ [4] منظورۃ السعداء (مخطوطہ) ص۴۳ - [5] جماعت مجاہدین ص۲۰۱ - سید احمد شہید ص۴۳۳ ج ۲

ایک عہد آفریں شخصیت
مولانا سید جعفر علی بستوی

(از: مولانا عتیق الرحمٰن بستوی صاحب، استاذ مدرسہ امدادیہ مراد آباد)

(۲)

مولانا شاہ محمد اسمٰعیل شہید سے خصوصی تعلقات

جہاد کی غرض سے سرحد پہنچنے کے بعد مولانا جعفر علی کو حضرت اسمٰعیل شہیدؒ سے استفادہ کا خوب خوب موقع ملا۔ مولانا اسمٰعیل شہیدؒ کو شروع ہی میں ان کی ذہانت، صلاحیت، شرافت و نجابت کا اندازہ ہوگیا تھا اس لئے موصوف نے ان کو خاص توجہات سے نوازا۔ سید احمد شہید اور ان کے رفقاء نرے سپاہی نہیں تھے۔ بلکہ ان میں بڑے بڑے جید عالم اور اہل فضل و کمال بھی تھے۔ اس لئے یہ کاروانِ جہاد دینی درسگاہ بھی تھا۔ فرصت ملتے ہی یہ لوگ تعلیم و تدریس، اصلاح و تبلیغ میں مصروف ہو جاتے۔ چنانچہ مولانا ابوالحسن علی ندوی رقمطراز ہیں "ایک روز سید صاحب نے مولانا سے فرمایا کہ میاں صاحب معطل بیٹھے ہوئے دل نہیں لگتا کوئی کتاب شروع کیجئے کہ دل لگے مولانا نے فرمایا کچھ ارشاد ہو آپ نے فرمایا کہ ہر روز ظہر کی نماز کے بعد عصر تک مشکوٰۃ شریف کا درس فرمایا کیجئے۔ اس روز سے مولانا نے مشکوٰۃ شریف کا درس شروع کیا۔ ہر روز ظہر کی نماز کے بعد عصر تک درس ہوتا تھا۔ سید صاحب اور تمام مجاہدین سنتے تھے۔ مولانا اسمٰعیل صاحب درس دیتے تھے اور حدیث شریف کے اسرار و نکات سید صاحب بیان فرماتے تھے۔ بعض دن ایک ہی حدیث کے اسرار و نکات بیان کرنے میں عصر کا وقت آجاتا تھا اور بعض دن دو یا تین حدیثوں کی نوبت آتی تھی۔

سید جعفر علی صاحب لکھتے ہیں کہ ان دنوں اکثر مشکوٰۃ شریف آپ کے ہاتھ میں ہوتی تھی اور آپ اس کا مطالعہ فرماتے تھے۔ کسی کسی لفظ کے معنی نہ معلوم ہوتے تو جو صاحب علم سامنے سے

گذرتا اس سے بے تکلف دریافت فرماتے۔ مولانا اسماعیل صاحب کے اس درس سے لوگوں کو بڑا فائدہ ہوا ایک مہینہ تک یہ سلسلہ رہا "۔ [۱]

کچھ لوگ پرائیویٹ طریقہ پر بھی مولانا اسماعیل شہید سے استفادہ کرتے۔ مولانا جعفر علی رح بھی انھیں میں سے تھے۔ وقتاً فوقتاً مولانا اسماعیل شہید رح سے بھی بعض چیزوں کے پڑھانے کی درخواست کرتے، شاہ اسماعیل شہید رح کبھی کبھی درخواست قبول کر لیتے اور بعض اوقات فرصت نہ ہونے کی وجہ سے معذرت کر دیتے۔ اس زمانہ (قیام بالاکوٹ) میں ملا محمود مولانا سے سورۂ انفال کا ترجمہ پڑھتے تھے۔ مولوی جعفر علی نقوی نے بھی پڑھنے کی درخواست کی مولانا نے فرمایا کہ فرصت بالکل نہیں ہے "۔ [۲]

مولانا جعفر علی بستوی کی ترقیات میں شاہ اسماعیل شہید کی نظرِ عنایت کا بڑا دخل رہا ہے۔ موصوف نے مولانا جعفر علی کی ہر طرح ہمت افزائی فرمائی اور ان کی صلاحیتوں سے خاطر خواہ کام لیا۔ مولانا جعفر علی صاحب منظورۃ میں منشی خانہ میں داخل ہونے کی تفصیلات تحریر کرتے ہوئے لکھتے ہیں "ایک دن مولانا اسماعیل شہید نے فرمایا کہ ایک خط امیر المومنین کی طرف سے پائندہ خاں کو لکھو میں نے عرض کیا کہ اس دیار کے القاب و آداب سے واقف نہیں ہوں۔ شاہ اسماعیل شہید رح نے فارسی القاب و آداب بتائے اور خط کا مضمون ہندی میں بتایا۔ میں نے عرض کیا کہ اگر مضمون بھی فارسی میں بتائیں تو جلدی کام ہو جائے، شاہ اسماعیل شہید رح نے بتایا: آپ کی بات سے معلوم ہوتا ہے کہ خط لکھنے سے خائف ہیں؛ خوف نہ کرو۔ اس دیار میں کوئی منشی تم جیسا نہیں ہے۔ میرا بیان کیا ہوا مضمون اپنی عبارت میں لکھو۔ میں نے تعمیلِ ارشاد میں مضمون لکھ دیا اس کو پڑھ کر شاہ صاحب نے تعریف کی اور اس پر میں نے سید صاحب کی مہر لگائی [۳] منشی خانہ میں داخل ہونے کے بعد شیخ ولی محمد اور شیخ بلند بخت کی جگہ میں مولانا جعفر علی کے حوالہ

---

[۱] سیرت سید احمد شہید صفحہ ۲۰۲ ج ۱ [۲] سید احمد شہید صفحہ ۳۱۵ ج ۲
[۳] منظورۃ السعداء (مخطوطہ) صفحہ ۲۰۶ کتب خانہ دار العلوم ندوۃ العلماء لکھنؤ۔

سے لبریز، قدم قدم پر ندیاں اور دریا، صحرا اور پہاڑ، سواریاں مفقود، ہر جگہ جان کا خطرہ، اکثر مقامات پر لوگ غیر ہمدرد، جو معاون بننے کے بجائے مزاحم ہوتے رہے اور یہ لوگ نوکری یا تجارت کے لئے نہ نکلے تھے کہ شدائد اور صعب کی برداشت تحصیل زر کا ایک لازمہ سمجھی جاتی۔ وہ راحت بھری زندگیاں چھوڑ کر ایک بلند اسلامی نصب العین کی تکمیل اور ثواب آخرت کی تحصیل کے لئے نکلے تھے۔ آج کتنے مسلمان ہیں جو ان کی طرح خدا کی راہ میں صرف خدا کی خوشنودی کے لئے ایسے چند دن بھی بسر کر سکیں جیسے سید جعفر علی اور ان کے ساتھیوں نے کم و بیش دس مہینے بسر کئے" [۱]

مولانا سید جعفر علیؒ صاحب کا قافلہ انیس [۱۹] آدمیوں پر مشتمل تھا [۲] سید احمد شہید نے اس قافلہ کا بہت گرمجوشی کے ساتھ استقبال کیا۔ مہر صاحب نے استقبال کی جو تفصیل لکھی ہے اس سے سید احمد شہیدؒ کے گہرے لگاؤ اور توجہ خصوصی کا پتہ چلتا ہے دولنڈے دریا کو عبور کر کے یہ قافلہ ۹ رمضان المبارک ۱۲۴۵ھ (۴ مارچ ۱۸۳۰ء) کو پنجتار پہنچا۔ سید صاحب اس زمانے میں بمقام امب تشریف فرما تھے ان کے بھانجے سید احمد علی کسی کام کے سلسلے میں پنجتار آئے ہوئے تھے۔ ان سے ملاقات کی ایک روز وہاں ٹھہرے ایک رات گندف میں گذاری۔ ۱۲ رمضان المبارک کو عصر کے وقت ستھانہ پہنچے سید اکبر شاہ نے ٹھہرانا چاہا۔ جعفر علی نے عرض کیا کہ اب امیر المومنین سے ملنے کا اشتیاق ہے۔ چنانچہ وہیں حافظ عبد اللطیف اور مولانا مظہر علی سے بھی نہ ملے اور سیدھے امب گئے۔ سید صاحب کو آمد کی اطلاع پہلے مل چکی تھی اور دو مرتبہ استقبال کی غرض سے باہر آ کر واپس چلے گئے تھے۔ ایک آدمی بھاگا بھاگا راستہ میں ملا کہ جلد بندوقیں سر کرو تاکہ آمد کا حال معلوم ہو جائے سید صاحب اثر در پر سوار ہو کر پچاس [۵۰] سواروں کے ساتھ آم کے درخت تک آئے۔ بہ آواز بلند السلام علیکم کہا۔ پھر مجاہدین کو دو صفیں بنا لینے کا حکم دیا اور فرمایا کہ جب میں کہوں بسم اللہ اللہ اکبر سب بندوقیں سر کریں۔ سید جعفر علی کے قافلہ سے کہا کہ آہستہ آئیں خود تیز چلے گئے اس لئے کہ افطار کا وقت قریب تھا اتنے میں افطار کا سامان آ گیا۔ دال مونگ میں نمک مرچ ڈال کر لائے۔ افطار کے بعد جلد از جلد مسجد میں پہنچ کر سید صاحب کی امامت میں نماز ادا کی [۳]

---

[۱] جماعت مجاہدین صفحہ ۲۰۶-۲۰۷ [۲] سید احمد شہید صفحہ ۳۰-۳۱ ج ۲

[۳] جماعت مجاہدین صفحہ ۲۰۶

مولانا سید جعفر علی نے "منظورۃ السعداء" میں اپنی ملاقات کی روداد بہت شرح و بسط کے ساتھ بیان کی، سید جعفر علی اور ان کے رفقاء سید احمد شہید کی نظر میں بہت قابلِ قدر اور کار آمد تھے، چنانچہ سید صاحب نے مولانا جعفر علی سے فرمایا "همه یاران شما مردم سیاه سیاه رنگ اند، همه جواهر اند"[1] تمہارے ساتھی کالے کالے لوگ ہیں لیکن ہیں جواہرات۔

مولانا جعفر علی برابر سید احمد شہید سے روحانی استفادہ کرتے رہے چوں کہ موصوف کا مولانا جعفر علی کے خاندان سے گہرا تعلق قائم ہو چکا تھا اس لئے خصوصی توجہ فرماتے، سید صاحب اپنے مریدین و معتقدین اور عام مسلمانوں پر باپ کی طرح شفیق تھے ہر ایک کی راحت کا بے انتہا خیال رکھتے تھے اس کی ایک معمولی مثال ملاحظہ ہو، مہر صاحب کہتے ہیں" جب لشکر کا کوئی حصہ کار و بار جہاد کے لئے باہر بھیجا جاتا تھا تو اس کے ساتھ بھی ایک یا دو منشی ضرور جاتے تھے تاکہ تمام حالات کے متعلق روزانہ اطلاعات مرکز میں پہنچتی رہیں اور سردار لشکر کو مختلف خوانین یا سرداروں کے نام خطوط بھیجنے پڑیں تو کوئی دقت پیش نہ آئے۔ مثال کے طور پر سید احمد علی رائے بریلوی کو پھولڑہ بھیجا گیا تو سید جعفر علی نقوی کو ساتھ لے جانا چاہتے تھے، ان کی رائے یہ تھی کہ میر فیض علی گورکھپوری مدت سے منشی خانہ میں مامور ہیں اور لشکر اسلام کے رسوم خطاب نیز طریق مکاتبت سے بخوبی واقف ہیں ان کا مرکز میں رہنا بہتر ہوگا۔ سید صاحب نے میر فیض علی سے فرمایا کہ آپ کا بھائی سید جعفر علی نقوی بڑی لمبی منزل طے کر کے آیا ہے اور ابھی ماندگی دور نہیں ہوئی لہٰذا آپ ہی چلے جائیں۔ انھوں نے عرض کیا بسر و چشم چنانچہ وہ گئے اور جنگ پھولڑہ میں شہادت پائی"۔[2] مولانا جعفر علی بستوی رح کو سید احمد شہید رح کی طرف سے خلافت بھی ملی۔[3]

مولانا سید جعفر علی میدان جہاد میں مولانا جعفر علی بستوی رح جب جہاد میں شریک ہوئے اس وقت ان کی عمر اگرچہ زیادہ نہیں تھی وہ صرف ستائیس سال کے نوجوان تھے لیکن انھوں نے اپنی

---

[1] سیرت سید احمد شہید ص ۹۸۴ ج ۲۔ [2] جماعت مجاہدین ص ۹۶-۹۷
[3] سرگزشتہ حالات اجودھیا ص ۵۴ ۔ شجراتِ طیبات ص ۱۸-۲۳

خداداد صلاحیتوں واخلاص وللّٰہیت کی وجہ سے اس مختصر مدت میں بڑے بڑے کارنامے انجام دیئے اور بہت جلد ہی مجاہدین کی جماعت میں ان کا ایک مقام ہو گیا - اور سید صاحب رح مولانا اسماعیل شہید رح اور دوسرے اکابر وقائدین ان پر خصوصی توجہ فرمانے لگے —— ان کی انشاپردازی اور تحریری صلاحیتوں کی وجہ سے ان کو منشی خانہ میں لے لیا گیا۔ منشی خانہ میں آپ نے کیا کیا خدمات انجام دیں! اس کی تفصیل آگے آرہی ہے ۔ سر دست ان کے مجاہدانہ کارناموں کا ذکر مقصود ہے -

سید صاحب نے ابتداءً مجاہدین کو پانچ جماعتوں میں تقسیم کیا تھا۔ پھر رفتہ رفتہ نو جماعتیں بنا دی گئیں ہر جماعت کا الگ الگ سرلشکر مقرر کیا۔ ہر جماعت متعدد جھیلوں اور دستوں پر مشتمل تھی۔ ہر دستہ میں کم وبیش ۲۰ - ۲۵ آدمی ہوتے اور اس کا ایک امیر[1] ہوتا مولانا جعفر علی اور ان کے رفقاء کا ایک دستہ بنا دیا گیا۔ مولانا سید جعفر علی رح کو ان کا امیر مقرر کیا گیا چنانچہ اپنے دستے کی معیت میں مولانا نے مختلف مقامات پر اہم کام انجام دیئے

مولوی جعفر علی لکھتے ہیں" ارباب بہرام خاں کو ایک جماعت کے ساتھ دوسری جانب بھیجا گیا کہ سکھوں کے لشکر روکنے میں مرزا احمد بیگ کی امکانی مدد کریں۔ مجھے بھی اپنی جماعت کے قوی اور مستعد لوگوں کے ساتھ روانہ کیا گیا ہیں جب ارباب صاحب کی جماعت کے پاس پہنچا تو انھوں نے فرمایا کہ حضرت امیر المومنین نے سکھوں کا راستہ روکنے کے لئے بھیجا ہے لیکن اب دو چار راستے نہیں ہیں کہ ہم ان کی ناکہ بندی کریں پہاڑ پر پہنچ جانے کے بعد تو بہت سے راستے ہو گئے ہیں [2]،، منظورہ ص۱۷۵

سید جعفر علی رح اگرچہ ایک دستہ کے امیر تھے اور آپ کا دستہ اکثر بیشتر میسرہ میں رہا جس کی قیادت آخر میں مولانا احمد اللہ ناگپوری [3] کر رہے تھے لیکن بعض اوقات موصوف کو ان کی مجاہدانہ اور قائدانہ صلاحیتوں کی بنا پر بڑی جماعت کا امیر لشکر بھی مقرر کر دیا جاتا۔ مثلاً ایک بار جنگ

---

[1] جماعت مجاہدین ص۲۳ تا ۲۵ [2] حاشیہ سیرت سید احمد شہید ص۱۴ ج ۲
[3] سید احمد شہید ص۲۴ ج ۲ -

بالاکوٹ) مولانا احمد اللہ ناگپوری نے جو میسرہ کے سر لشکر تھے انھیں اپنا نائب بنایا۔

"مولوی احمد اللہ ناگپوری نے رات کے وقت اپنی پوری جماعت کو کھانے کی دعوت دی شیخ محمد اسحاق گورکھپوری، حافظ مصطفیٰ کاندھلوی اور مولانا سید جعفر علی نقوی اس جماعت میں تھے کھانے کے بعد مولوی احمد اللہ نے مولوی جعفر علی سے کہا کہ میں تو حضرت امیر المومنین کے ساتھ رہوں گا جماعت کی امارت وقیادت کے فرائض آپ کو انجام دینے ہوں گے۔ مولوی صاحب نے معذرت کرتے ہوئے کہا کہ مجھے افسری کا تجربہ نہیں، بہتر یہ ہو گا کہ حافظ مصطفیٰ کو یہ منصب سونپا جائے۔

مولوی احمد اللہ:۔ حافظ مصطفیٰ بھی میرے ساتھ ہوں گے

مولوی جعفر علی:۔ پھر شیخ محمد اسحاق کو امیر بنا دیجیے۔

مولوی احمد اللہ:۔ وہ ذرا غصہ ور آدمی ہیں اور امارت کے لیے متین آدمی کی ضرورت ہے۔

مولوی جعفر علی:۔ پھر میں حسن خاں بنارسی کا نام پیش کرتا ہوں۔

مولوی احمد اللہ:۔ بھائی، کیا آپ طے کر چکے ہیں میرا حکم نہ مانیں گے۔

مولوی جعفر علی:۔ میں معافی مانگتا ہوں، محض اپنی ناتجربہ کاری اور ناتوانی آپ پر واضح کر رہا تھا"[1]

مولانا محمد اسماعیل صاحب نے مولوی احمد اللہ ناگپوری کی جماعت کو جو اس وقت راقم الحروف (سید جعفر علی) کے زیر فرمان تھی اس جگہ متعین فرمایا اور حکم دیا کہ جب سکھوں کا لشکر بندوق کی گولی کی زد پر آجائے، تو اسی جگہ سے ان پر بندوق چلائیں، جب وہ دلدل عبور کر کے بالاکوٹ پر چڑھنے کا ارادہ کریں تو پھر وہ وقت تلوار کا ہے۔ ہر مورچے والے اسی طرح کا عمل کریں۔ خود مولانا ممدوح بڑی مسجد کے نیچے شمال سمت میں اپنی جماعت کے ساتھ بیٹھے

جب آپ کی جماعت شاہراہ پر پہنچی تو اس کے ایک طرف اس خاکسار کی جماعت کا ایک مورچہ تھا اور دوسری مولانا محمد اسماعیل صاحب کی جماعت کا ہم سب آپ کے شریک حال ہو گئے۔ آپ

---

[1] جماعت مجاہدین ص۲۳۳۔ سید احمد شہید ص۴۵۸ ج ۲

نیچے تشریف لائے اور مسجد زیریں میں توقف فرمایا۔ [۱]

"یہ بتایا جا چکا ہے کہ مولوی احمد اللہ کی جماعت کا مورچہ مسجد بالا کی غربی سمت میں قریب ہی تھا اور مولوی صاحب اپنی جماعت کی امارت مولوی سید جعفر علی کو سونپ کر خود سید صاحب کے ساتھ ہو گئے تھے سید جعفر علی فرماتے ہیں کہ ہمارے پاس چار پائیاں کافی تھیں ان پر بیٹھ کر اسلحہ صاف کر رہے تھے اور ایک دوسرے سے خطائیں معاف کرا رہے تھے کواڑوں کی آڑ میں ہونے کی وجہ سے گولیوں سے محفوظ تھے ہمیں حکم تھا کہ وہاں سے نہ ہلیں۔ سکھ جب کھیتوں میں پہنچ جائیں تو ان پر گولیاں چلائی جائیں۔ جو لوگ کھیتوں سے گذر کر قصبہ کی سمت میں چڑھائی پر پہنچیں ان پر تلواروں سے وار کئے جائیں۔

اس جماعت کے بعض آدمیوں نے کہا کہ بندوقیں دیر سے بھری ہوئی ہیں اگر اجازت ہو تو انھیں سر کر کے نئے سرے سے بھر لیں۔ مولوی جعفر علی نے کہا آپ لوگ چپ چاپ بیٹھے رہیں وقت آنے پر اگر ایک مرتبہ فائر خالی بھی ہو جائیں گے تو مضائقہ نہیں اس وقت شیخ محمد اسحاق گورکھپوری بولے، اب تک دل میں وطن اور اہل و عیال کی محبت جاگزیں تھی۔ اب شہادت اور لقائے باریتعالیٰ کے سوا کوئی آرزو نہیں رہی [۲]

مجاہدانہ سرگرمیاں | جرأت رندانہ، غیر معمولی قوت و شجاعت کی وجہ سے اہم کام سید جعفر علی کے حوالے کئے جاتے اور موصوف ان کاموں کو بحسن و خوبی انجام دیتے۔ جان کی بازی لگا کر ہر پر خطر کام انجام دینے کے لئے کمربستہ رہتے اپنے امراء و قائدین کے ایما پر خطرناک سے خطرناک مشکلات کو زیر کرنے کا حوصلہ رکھتے تھے

"پائندہ خاں جب بلوٹی کو چھوڑ کر امگر ور چلا گیا تھا تو اطلاع ملی کہ اس کی چھ زنبورکیں بلوٹی سے آگے راستے میں پڑی ہیں۔ شیخ بلند بخت کو حکم ہوا کہ ان زنبورکوں کو لانے کا انتظام کیجئے۔ وہ شیخ محمد اسحاق گورکھپوری کی تلاش میں آئے۔ سید جعفر علی نقوی نے بتایا کہ شیخ صاحب گھی خریدنے کے

---

[۱] سیرت سید احمد شہید ص ۴۲۳ ج ۲ ۴۲۵ [۲] سید احمد شہید ص ۳۹۲ ج ۲ - ۳۹۳

سلسلے میں دن بھر پھرتے رہے۔ شام کو واپس آئے تھے۔ نماز عشا جلد پڑھ کر سو گئے ہیں۔ کہتے تھے کہ بہت تھک گیا ہوں، طبیعت بھی اچھی نہیں، مجھے نہ جگانا۔ ساتھ ہی کہا کہ اگر کوئی ضروری کام ہو تو فرمائیے، شیخ صاحب نے فرمایا کہ کام بڑا اہم ہے یا تو شیخ صاحب اسے انجام دے سکتے ہیں یا آپ خود تیار ہو جائیں اور کسی کے حوالے نہیں کیا جا سکتا۔ سید جعفر علی تیار ہو گئے۔ شیخ بلند بخت نے کہا اپنی جماعت میں سے چار پانچ آدمی لے لیجئے۔ چالیس آدمی میں دیتا ہوں انھیں لیکر آدھی رات سے قبل چھتر بائی میں مولانا خیر الدین شیرکوٹی کے پاس پہنچ جائیے۔ وہ زنبورکیں لانے کے متعلق جو مشورے دیں ان پر عمل کیجئے!

چنانچہ سید جعفر علی اسی وقت روانہ ہو کر چھتر بائی پہنچ گئے۔ مولوی خیر الدین نے فرمایا کہ صرف پانچ آدمی آپ لے لیجئے اور چھ شاہ نہر میں دیتا ہوں، سید جعفر علی کے علاوہ چار اصحاب کے نام یہ تھے۔ امان خاں، اللہ داد خاں، پیر محمد خاں اور شرف الدین یہ چھ آدمی جالے میں بیٹھ کر دریا سے پار اترے اور ایک گاؤں میں پہنچے۔ رہبر نے گاؤں والوں کو آواز دی اور سید جعفر علی کے کہنے کے مطابق بتا دیا کہ یہ امیر المومنین کے آدمی ہیں۔ پائندہ خاں کے تعاقب میں جا رہے ہیں اور آدمی بھی آ رہے ہیں چپ چاپ بیٹھے رہو اگر کوئی معاندانہ حرکت کی تو گاؤں نذر تاراج ہو جائے گا۔

وہاں سے سخت گھاٹیوں کو طے کرتے ہوئے یہ ایک مقام پر پہنچے جہاں اونٹ اور زنبورکیں تھیں پائندہ خاں کے آدمی اس کے پاس بیٹھے تھے چھ زنبورکیں بتائی گئی تھیں لیکن ان کے پاس صرف چار تھیں۔ بقیہ کے متعلق پوچھا تو معلوم ہوا کہ ایک چھتر بائی ہی میں ہے اور ایک بگڑ گئی ہے اسے مرمت کے لئے پاس ایک گاؤں میں دے آئے ہیں۔ سید جعفر علی نے پائندہ خاں کے آدمیوں کو بتایا کہ جو کچھ تم کو خاں صاحب سے ملتا تھا وہی ہم دیں گے۔ ہمارے ساتھ ہو جاؤ۔ کہنے لگے کہ ہم حقہ پیتے ہیں۔ سید جعفر علی نے بتایا کہ حقہ کشی پر کسی کو سزا نہیں دی جاتی البتہ ہم اس کو مکروہ سمجھتے ہیں لیکن بھنگ وغیرہ مسکرات کے لئے سزا ہے۔ غرض انھیں راضی کر کے چاروں زنبورکیں اونٹوں پر سوار کرائیں پانچویں کے لئے دو آدمی اس گاؤں میں بھیج دیئے جہاں وہ مرمت کے لئے دے رکھی تھی چھتر بائی کا

گھاٹ دو بند سے قریب تھا جہاں سکھوں کی چوکی تھی۔ سید جعفر علی نے حکم دیدیا کہ اگر سکھوں کی گڑھی سے کوئی باہر نکلے تو فوراً ازنبور کیں سر کی جائیں گھاٹ پر پہنچے تو مولوی خیرالدین شیرکوٹی سامنے کے میدان میں نماز عید الاضحیٰ ادا کر رہے تھے نماز سے فارغ ہو کر انھوں نے جالے بھیجے تو سب لوگ سوار ہو کر چھتر بائی پہنچے راستہ بھر سخت زحمتیں برداشت کی تھیں سید جعفر علی کو بخار آ گیا لیکن بیماری کی حالت میں بھی چھتر بائی میں نہ رُکے اور سامب پہنچ کر زنبور کیں پیش کر دیں" سلہ

جنگ بالاکوٹ جو سید احمد شہید رح کی معیت میں آخری معرکہ تھا اس میں مولانا سید جعفر علی صاحب نے بہت بڑھ چڑھ کر حصہ لیا مولانا احمد اللہ ناگپوری نے میسرہ کی قیادت آپ کے سپرد کی تھی آپ آخر تک بڑی بے جگری سے جہاد کرتے رہے، آخری مرحلہ تک موصوف سید احمد شہید کے قریب رہے، حتیٰ کہ مولانا محمد جعفر تھانیسری نے ان کو سید احمد شہید کا باڈی گارڈ لکھ دیا، جس کی تردید مولانا غلام رسول مہر نے سید احمد شہید سلہ میں کی ہے۔

شہید بالاکوٹ کے آخری حالات ذکر کرتے ہوئے مہر صاحب سید جعفر علی رح کا بیان نقل کرتے ہیں:-

"سید جعفر علی لکھتے ہیں کہ میدان میں تھوڑے سے غازی رہ گئے بائیں جانب سے امان اللہ خاں لکھنوی آئے میں نے پوچھا۔ خاں صاحب! - یہ کیا ہوا! میدان غازیوں سے خالی ہو گیا وہ بولے بد افسوس ہمیں شکست ہوئی اس اثناء میں شیخ ولی محمد آ گئے۔ باہم مشورے کے بعد طے ہوا کہ جو چھوٹی سی جماعت مٹی کوٹ کے دامن میں سکھوں کے مقابلے پر رہ گئی ہے۔ اسے ہٹا کر بالاکوٹ لے چلیں - اس طرف اور غازی بھی ہوں گے تو ممکن ہے سکھ جان کے خوف سے قصبے میں داخل نہ ہوں چنانچہ یہ غازی قصبے کی طرف لوٹے۔

چونکہ یہ صورت بظاہر پسپائی کی تھی اس لئے سید جعفر علی لکھتے ہیں۔ میں بار بار کہہ رہا تھا کہ الٰہی تو جانتا ہے کہ ہم دشمن کے خوف کے باعث پیچھے نہیں ہٹ رہے بلکہ اصلاح احوال کی غرض سے مورچہ بدل رہے ہیں سکھوں کی گولیاں اس شدت سے آ رہی تھیں کہ مولوی جعفر علی کے سارے کپڑے چھلنی ہو گئے۔ دوسرے غازیوں کی حالت بھی یہی تھی یہ اوپر کے کھیت سے نیچے کے کھیت میں کودتے گولیاں اوپر کے کھیتوں کے پشتوں

سلہ سید احمد شہید صفحہ ۱۹۶-۱۹۵ ج ۲ سلہ سید احمد شہید صفحہ ۴۵۰ ج ۲

بے پڑتیں اور اس سے جو مٹی اُڑتی وہ ان کے سروں پر گرتی اسی حالت میں یہ دائیں بائیں اور آگے پیچھے کے غازیوں کو آواز دیتے جا رہے تھے کہ قصبہ کا رخ کرو۔ جب مسجد زیریں سے آگے بڑھے تو معلوم ہوا کہ سکھوں کا ایک جیش جنوبی سمت سے پیش قدمی کرتا ہوا بالاکوٹ میں داخل ہو چکا ہے۔ گویا قصبے میں مورچہ بنانے کی جو اسکیم طے ہوئی تھی اس پر بھی عمل کی کوئی صورت نہ رہی ۔“ سلہ

آزمائشیں ہی آزمائشیں

اللہ کے راستے میں بہت سے لوگ نکل پڑتے ہیں۔ حرارتِ ایمانی، جذبۂ دینی سے مجبور ہو کر لوگ اس خاردار وادی میں قدم رکھ لیتے ہیں۔ لیکن راہِ حق کی آزمائشوں اور مشکلات سے تنگ آکر بہت سے لوگ منزلِ مقصود پر پہنچنے سے پہلے ہی کاروانِ حق و صداقت سے جدا ہو جاتے ہیں۔ ایسے پُر عزم و با حوصلہ لوگ کم ہوتے ہیں جو کانٹوں کی سیج پر مردانہ وار چلتے ہوئے ”مخمل“ کو جا لیتے ہیں

مولانا جعفر علی بستوی نے عیش و آرام، سکون و اطمینان کی زندگی چھوڑ کر اپنے لئے جس راستے کا انتخاب کیا تھا اس راستے پر قالین اور پھول بچھے ہوئے نہیں تھے بلکہ قدم قدم پر خار و ارجھاڑیاں، کھائیاں اور ٹیلے تھے ان کی ثابت قدمی اور استقامت کی آزمائش کرنے کے لئے اللہ تعالیٰ نے طرح طرح کی پریشانیوں میں مبتلا کیا لیکن وہ مسکراتے، صبر و شکر کرتے ہوئے راہِ حق کی تمام مشکلات کو جھیل گئے۔ بستی سے سرحد کا سفر بڑا پُرخطر، ہیبتناک تھا۔ قدم قدم پر مشکلات اور رکاوٹوں کا سامنا تھا مگر راہِ حق کے اس مسافر نے اپنے بے پناہ عزم و حوصلہ سے مشکلات اور موانع پر قابو پا لیا۔ سرحد پر پہنچنے کے بعد بھی آرام و سکون میسر نہیں آیا۔ میدانِ جہاد میں جتنا عرصہ گذارا وہ تلواروں کی جھنکار، گولوں کی گھن گرج، گولیوں کی سنسناہٹ میں گزرا۔ آپ چند مثالیں ملاحظہ فرمائیں کہ ان کی پریشانیوں اور مشکلات کا اندازہ کیجئے۔

مولانا ابوالحسن علی ندوی ”بارہ لشکر مجاہدین بالاکوٹ“ میں لکھتے ہیں (مولوی جعفر علی اپنی سرگذشت بیان کرتے ہیں کہ ہم نے عصر کی نماز پہاڑ کے نیچے ادا کی۔ برف پتھروں کے نیچے بہہ رہی تھی، شام کے قریب چڑھنے کی نوبت آئی۔ برف کی کثرت ۔۔ سارا پہاڑ اور درخت سفید تھے اونچا نیچا کچھ معلوم نہیں ہوتا تھا۔ سب آگے چلتا تھا اور تمام لشکر ان کے پیچھے پیچھے [illegible] قریب [illegible]، نماز کا وقت کسی کو پہاڑ کے

سلہ سید احمد شہید ص۴۱۸

اور کسی کو کچھ میں آگیا کسی نے اشارے سے نماز ادا کی کسی نے اور طرح سے۔ لشکر قطار باندھے چلا جا رہا تھا ایک آگے ایک پیچھے چل رہا تھا جیسے تسبیح کے دانے ہوتے ہیں۔ آگے کا آدمی جس جگہ قدم رکھتا تھا پیچھے والا آدمی اسی پر قدم رکھے ہوئے چلتا تھا دائیں بائیں کسی طرف پاؤں نہیں رکھتا تھا کہ مبادا کوئی گڑھا ہو یا اندر سے زمین خالی ہو اور وہ اسی میں غرق ہو جائے۔

جب پہاڑ کی چوٹی سے اترنا ہوا تو اور زیادہ دشواری محسوس ہوئی۔ کہیں کہیں تو ایسی نوبت آئی کہ سر نیچے پاؤں اوپر کرکے اترنا پڑا۔ ہاتھ پاؤں درد کرنے لگے۔ اور ہاتھ پاؤں میں کثرت سے کانٹے چبھ گئے۔ لیکن سردی کی شدت کی وجہ سے تمام بدن ایسا شل ہو گیا کہ کانٹوں کے چبھنے کی تکلیف محسوس نہیں ہوتی تھی بدن کے بیرونی حصے میں سردی سے تکلیف محسوس ہوتی تھی اور سینے اور پیٹھ میں روئی کا لباس پہنے ہوئے ہونے کی وجہ سے پسینہ تھا۔ سانس پھولنے کی وجہ سے زبان سے بات نہیں نکلتی تھی۔ ہر شخص ہر سانس کو دم واپسیں سمجھتا تھا اس لئے گرتے وقت کلمۂ توحید اور اللہ کا نام ورد زبان ہوتا تھا۔[۱]

مولانا غلام رسول مہر اپنی کتاب سید احمد شہیدؒ کے "باب بالاکوٹ اور سکھوں" میں ایک اسی قسم کا واقعہ لکھتے ہیں (مولوی جعفر علی نقوی پر بھی ایسی ہی کیفیت طاری ہو گئی تھی۔ انھوں نے اپنا سارا سامان قرابین، شمشیر اور لحاف ایک پنجابی غازی کے حوالے کیا، جس کا نام برکات تھا اور کہا کہ اگر میں زندہ بچا تو لے لوں گا۔ ورنہ اسے بیت المال میں دیدینا۔ پھر ایک گوجر سے کہا میری دستار لے لو اور کسی طرح مجھے گاؤں میں پہنچا دو۔ صرف دستار کی پیشکش اس لئے کی کہ جو سامان وہ گھر سے لائے تھے اس میں سے محض دستار باقی رہ گئی تھی۔ باقی کپڑے بھی بیت المال کے تھے اور انھیں کسی کے حوالے کرنا مولوی صاحب کے تقویٰ کے خلاف تھا۔ مولانا کو گوجروں نے گاؤں میں پہنچا دیا تو پھر مولوی جعفر علی کو چارپائی پر ڈال کر لے گئے۔
جس مکان میں مولانا اور مولوی جعفر علی کو رکھا گیا وہاں آگ لگا دی گئی لیکن تاکید کر دی کہ

---

[۱] سیرت سید احمد شہید صفحہ ۱۲۱-۱۲۲ ج ۲

دیکھنا آگ کے قریب نہ آنا ورنہ ہاتھ پاؤں بیکار ہو جائیں گے اسی شام کو مشی کوٹ میں معاً کا چاند دیکھا۔ مولانا دوسرے روز بالاکوٹ پہنچ گئے۔ مولوی جعفر علی نقوی ہاتھوں اور پاؤں پر گھی اور نمک مل کر دھوپ میں لیٹے رہے جب چلنے کے قابل ہوئے تو مشی کوٹ سے چلے"[1]

"سید جعفر علی نقوی منشی خانہ کے معزز رکن تھے۔ جنگ مایار کے بعد جن اصحاب کو شاہ اسمٰعیل کے ساتھ مردان جانے کا حکم ملا، ان میں سید جعفر علی بھی تھے وہ فرماتے ہیں میں نے شاہ صاحب سے عرض کیا کہ رات کچھ نہ کھایا تھا دن کے وقت ایک خشک ٹکڑا ملا، وہی کھا کر پانی پی لیا، اجازت ہو تو جلدی جلدی دو نوالے کھالوں۔ انھوں نے فرمایا کہ روٹی ساتھ لے لو، اور تو رہ سے باہر نکل کر کھانا سید جعفر علی نے اسی پر عمل کیا"[2]

منشی خانہ سے وابستگی مولانا جعفر علی رحمۃ اللہ علیہ کو ان کی انشاپردازی، ادبیت، تحریری لیاقت کی بنا پر بہت جلد منشی خانہ میں لے لیا گیا منشی خانہ کے لئے ان کا انتخاب اگر ایک طرف ان کی ادبیت اور قوتِ انشاء پر دلالت کرتا ہے تو دوسری طرف اس سے یہ بات بھی معلوم ہوتی ہے کہ سید صاحب اور ان کے رفقاء کو مولانا جعفر علی پر پورا بھروسہ تھا وہ حضرات موصوف کے اخلاص، رازداری، وفاداری کے قائل تھے۔

منشی خانہ سے وابستگی کی روداد مولانا موصوف نے خود منظورۃ السعداء میں تفصیل سے بیان کی ہے۔ وہ لکھتے ہیں۔ "شیخ امیر اللہ خاں ساکن تھانہ بھون نے جو ایک ان پڑھ، صائب متقی بہادر آدمی تھے، انھوں نے مجھ سے فرمایا کہ ایک خط میرے لڑکے محب اللہ کو لکھیے، لیکن میں جو کہوں وہی لکھیے، مفہوم میں تغیر نہ ہونے پائے (عام طور پر لوگ عبارت آرائی کی دھن میں مقصد بدل دیا کرتے ہیں) میں نے خط لکھا۔ خط سن کر بہت مسرور ہوئے۔ ان کے ہاتھ یہ خط امیر المومنین سید احمد شہید کے پاس پہنچا۔ انھوں نے خط کا مطالعہ کرکے فرمایا کہ یہ شخص منشی خانہ کے لائق ہے"[3]

---

[1] سید احمد شہید ۱۹۴۳ء ج ۲ ص ۳۵۰ [2] جماعت مجاہدین ص ۸۶ [3] منظورۃ السعداء فی احوال الغزوات والشہداء مخطوطہ کتب خانہ دار العلوم ندوۃ العلماء لکھنؤ ص ۲۶-۲۷

اس کے بعد مولانا جعفر علیؒ نے ایک دوسرا واقعہ ذکر کیا ہے جس کو ہم مولانا اسماعیل شہیدؒ اور سید جعفر علیؒ کے خصوصی روابط کے ذیل میں ذکر کر چکے ہیں۔ اس واقعہ میں ہے کہ مولانا شاہ اسماعیل شہیدؒ نے فرمایا "اس دیار میں آپ جیسا کوئی دوسرا منشی نہیں ہے"[1] شاہ اسماعیل شہیدؒ جیسے زبردست ادیب اور انشا پرداز کا یہ تعریفی جملہ سید جعفر علیؒ کے لئے بہت بڑی سند ہے۔ منظورۃ السعداء کا مطالعہ کرنے کے بعد موصوف کی ادبیت اور انشا پردازی کا اعتراف کرنا پڑتا ہے۔ سید جعفر علی بہت سلیس اور رواں لکھتے ہیں۔ ان کے یہاں الفاظ کی بھرمار اور عبارت آرائی نہیں ہے۔ اس قدر سلیس اور شستہ عبارت لکھتے ہیں کہ ایک معمولی فارسی داں بھی ان کی بات آسانی سے سمجھ سکتا ہے۔ موصوف کے دور میں عبارت آرائی، قافیہ بندی کا دور دورہ تھا لیکن انھوں نے عام روش سے ہٹ کر سہل عبارت، چھوٹے جملوں، عام فہم الفاظ کا استعمال کیا۔ ان کی تحریروں کے مطالعہ کرنے والے کو محسوس ہوتا ہے کہ عصر حاضر کا کوئی فارسی ادیب موجودہ زمانہ کے مذاق و اسلوب کو مدنظر رکھتے ہوئے شستہ و شیریں عبارت لکھ رہا ہے۔

شیخ امیر اللہ خاں تھانوی نے سید جعفر علی سے اپنے لڑکے کے نام جو خط لکھوایا تھا اسی سے سید احمد شہید اور مولانا شاہ اسماعیل شہید کو سید جعفر علی کے بلند پایہ ادیب و انشا پرداز ہونے کا علم ہو گیا تھا۔ اس خط کو پڑھ کر شیخ امیر اللہ خاں تھانوی بہت مسرور ہوئے تھے کیونکہ اس کے اندر ان کے دل و دماغ کی باتیں بڑے اچھے پیرایہ میں ادا ہو گئی تھیں۔ اپنے جذبات و خیالات اور دلی احساسات کو ایک اوسط درجہ کا ادیب بھی کامیاب طریقہ پر بیان کر سکتا ہے۔ لیکن دوسرے آدمی کے جذبات و خیالات امنگوں اور تمناؤں کو اس کی منشا کے مطابق قلمبند کرنا ہر ایک کے بس کی بات نہیں ہے۔ اکثر انشا پرداز اس مرحلے میں ناکام ہو جاتے ہیں کیوں کہ ان کو یہ فکر دامن گیر ہو جاتی ہے کہ عمدہ سے عمدہ عبارتیں اور ترکیبیں لائی جائیں، پرشوکت الفاظ اور جملوں کا استعمال کیا جائے تاکہ لکھوانے والا ادبیت کا معترف ہو جائے عبارت آرائی کا جنون لکھوانے والے کے منشا و مراد سے غافل کر دیتا ہے۔ آخر کار ادیب اپنی کوشش میں ناکام ہو جاتا ہے۔

---

[1] منظورۃ السعداء فی احوال الغزوات والشہداء ص ۲۷

رفتہ رفتہ لشکر اسلام کے قائدین کو سید جعفر علی کے اچھے ادیب و انشاپرداز ہونے کا علم ہوگیا۔ ایک روز کا واقعہ ہے ۔ سید جعفر علی سید احمد شہید کے پاس بیٹھے ہوئے تھے۔ سید صاحب کے بھانجے سید احمد علی بھی خدمت میں حاضر تھے۔ انھوں نے سید صاحب سے عرض کیا کہ اس شخص (سید جعفر علی) کے بارے میں حکم دیجئے کہ منشی خانہ کے منشی ہوجائیں۔ دو بار سید صاحب نے کوئی جواب نہیں دیا تیسری بار سن کر فرمایا: جاؤ منشی خانہ میں رہو۔ اس کے بعد مولانا جعفر علی منشی خانہ میں جاکر خدمات انجام دینے لگے [1]۔

سید جعفر علی رح کو مستقل قلمدان ملا ہوا تھا۔ ان کا شمار باقاعدہ منشیوں میں تھا۔ مولانا غلام رسول مہر رقمطراز ہیں "متعدد اصحاب منشی خانہ سے وابستہ تھے، جن میں سے بعض کو قلمدان ملے ہوئے تھے یعنی وہ باقاعدہ منشی سمجھے جاتے تھے۔ بعض کے پاس قلمدان نہ تھے، اگرچہ وہ عام طور پر منشیوں ہی میں شمار ہوتے تھے۔ اس محکمہ کے کارکنوں میں منشی محمدی انصاری کے علاوہ مندرجہ ذیل اصحاب کا ذکر آیا ہے۔ حافظ صابر، حافظ عبداللہ، منشی خواجہ محمد، مولوی محمد قاسم پانی پتی، منشی فضل الرحمن بردوانی (یہ منشی محمدی انصاری کے ماموں تھے) میر فیض علی گورکھپوری، سید جعفر علی نقوی صاحب منظورۃ السعداء، حافظ عبدالعلی پھلتی، مولوی ریاست علی مہانی۔

سید جعفر علی نقوی نے لکھا ہے کہ آخری دو صاحبوں کے پاس قلمدان نہ تھے، اور ان کے لئے منشی خانہ میں بیٹھنا بھی لازم نہ تھا" [2]

مولانا جعفر علی رح بہت اخلاص و تندہی کے ساتھ منشی خانہ کی خدمات انجام دیتے رہے۔ جہاد کے لئے جو لشکر مختلف محاذوں پر بھیجے جاتے کبھی کبھی ان کو میر منشی کے عہدہ پر لشکر کے ساتھ بھیجا گیا۔ خبروں کی تبییض کا کام موصوف ہی کے ذمہ کر دیا گیا تھا" سید جعفر علی نقوی جہاد کے لئے سرحد پہنچے اور منشی خانہ سے وابستہ ہوگئے تو خبروں کی تبییض کا کام انھیں سے لیا جاتا [3]

---

[1] منظورۃ السعداء فی احوال الغزاۃ والشہداء ص ۲۴۰۔ [2] جماعت مجاہدین ص ۲۲۶
[3] جماعت مجاہدین ص ۲۲۷

میدانِ جہاد سے واپسی مولانا سید جعفر علیؒ شہید صاحب کے پاس پہنچنے کے بعد کاروبارِ جہاد میں مصروف رہے منشی خانہ کی ذمہ داریوں کو خوش اسلوبی سے پورا کرنے کے ساتھ وہ تمام اہم جنگوں میں شریک ہوئے اور انھوں نے بڑی ثابت قدمی، جانفشانی سے جہاد کیا۔ بعض بعض معرکوں میں فوجوں کی قیادت کی۔ جنگ بالاکوٹ جو سید صاحب کی معیت میں آخری معرکہ تھا، جس میں سرکردہ مجاہدین نے شربت شہادت نوش کیا۔ اس میں سید جعفر علیؒ بھی بہت بے جگری سے لڑے۔ لیکن شہادت ان کے مقدر میں نہ تھی۔ بالاکوٹ میں سید صاحب کی شہادت کا یقین ہونے کے بعد مجاہدین میں مایوسی پھیل گئی۔ بہت سے دوسرے مجاہدین کی طرح سید جعفر علیؒ نے وطن واپس آنے اور دوسرے طریقوں پر دین کی خدمت کا پروگرام بنایا۔

شیخ ولی محمد پھلتی جن کو باقی ماندہ مجاہدین نے باقاعدہ امیر بنالیا تھا۔ ان سے اجازت لے کر اور تقصیریں معاف کرا کے موصوف چند اور حضرات کے ساتھ ۲۷ ذی الحجہ ۱۲۴۶ھ، ۸ جون ۱۸۳۱ء کو وطن کے لئے روانہ ہوئے۔ پنجاب، دہلی، لکھنؤ، فیض آباد، گورکھپور ہوتے ہوئے اپنے وطن مجھوا میر پہنچے [۱] غلام رسول مہر مرحوم نے سفرِ مراجعت کی پوری تفصیل جماعتِ مجاہدین میں درج کی ہے اس لئے ہم ان تفصیلات کو بیان نہیں کرتے۔

مدارس اسلامیہ کا قیام جہاد سے واپسی کے بعد مولانا سید جعفر علیؒ مایوس ہو کر نہیں بیٹھے۔ بلکہ انھوں نے ہندوستان میں اسلام کی بقاء و تحفظ کے لئے ایک منصوبہ بنایا اور اس کو بروئے کار لانے کے لئے اپنی پوری زندگی وقف کر دی مولانا کے پروگرام کے دو اہم جز تھے اول مدارس اسلامیہ کا قیام دوم تبلیغ و دعوت بیعت وارشاد کے ذریعہ مسلمانوں کی اصلاح۔

مولانا کی دور بیں نگاہوں نے مستقبل کے خطرات کو دیکھ لیا تھا۔ وہ حالات کا جائزہ لے کر سمجھ چکے تھے کہ مسلمانوں کی رہی سہی حکومت بھی اب تباہی کے دہانہ پر ہے۔ مسلم سلطنتوں، ریاستوں کے زیر سایہ چلنے والے مدارس اور کام کرنے والے علماء چراغ سحری ہیں۔ ان کے بعد علوم اسلامیہ یتیموں

---

[۱] جماعتِ مجاہدین از ص [illegible] تا ص ۲۱۲

کی طرح کس مپرسی کے عالم میں ہوں گے۔ اسلام اور علوم دینیہ کے مستقبل پر غور کر کے مولانا غمگین اور مضطرب ہو جاتے۔ عرصہ دراز تک غور و فکر کرنے کے بعد اللہ تعالیٰ نے ان کے دل میں ایک متبادل تجویز ڈالی۔ انھوں نے شہر شہر، گاؤں گاؤں مکاتب و مدارس کھولنے کا پروگرام بنایا۔ ان مدارس کے اخراجات کی ذمہ داری کسی ایک امیر و رئیس کے سر پر نہیں ڈالی۔ بلکہ عام مسلمانوں کی امداد و اعانت اور نصرتِ خداوندی کو ان مدارس کا سرمایہ قرار دیا ــــ موصوف نے صوبہ بہار، نیپال کی ترائی اور یوپی کے پوربی اضلاع میں کثرت سے اس قسم کے مدارس قائم کئے۔ مولانا کے قائم کردہ چند مدارس اب بھی کسی نہ کسی حالت میں باقی ہیں۔ صاحب نزہتہ الخواطر رقمطراز ہیں:۔

واسس المدارس لتعليم القرآن	انھوں نے مادھوپور، سمرا اور دوسری بہت
والحديث في "مادھوپور" و "سمرا"	سی بستیوں میں قرآن وحدیث کی تعلیم کے لئے
وفي غيرهما من القرى الكثيرة۔[1]	مدارس قائم کیے۔

مولانا کا پروگرام یہ تھا کہ جلد از جلد دینی مدارس و مکاتب کا جال پھیلا دیا جائے، اس لئے وہ کسی مدرسہ میں زیادہ مدت مقیم نہیں رہے۔ مدرسہ قائم کر کے کسی کو اپنا نائب بناتے اور وہاں سے رخصت ہو کر دوسرے علاقہ میں مدرسہ قائم کرتے۔ پھر وہاں کا نظم و نسق درست کر کے کسی اور علاقہ میں چلے جاتے۔ مولانا کو اپنے قائم کردہ کسی مدرسہ میں کافی دنوں قیام کرنے کا موقع نہیں ملا اس لئے ان مدارس کا معیار زیادہ بلند نہ ہو سکا۔ لیکن ان کے اس پروگرام سے اتنا فائدہ ضرور ہوا کہ لوگوں کے اندر دینی علوم کے پڑھنے پڑھانے کا جذبہ از سر نو ابھر آیا۔ اگر مولانا سید جعفر علی کو حضرت مولانا محمد قاسم نانوتوی کی طرح اچھے اور فعال رفقاء ملے ہوتے تو مدارس اسلامیہ کی تحریک بہت پہلے برگ و بار لا چکی ہوتی اور مدارس زیادہ تعداد میں ہندوستان کے چپہ چپہ پر پھیل جاتے۔

---

[1] نزہتہ الخواطر ص۱۱۹ ج ۸۔

حضرت شیخ حسام الدین مانکپوریؒ اور اُن کی تصنیفات

(از جناب مولانا نظام الدین احمد کاظمی رامپوری)

مولانا شیخ حسام الدین مانکپوری (متوفی ۸۵۳ھ) ابن مولانا خواجہ ابن مولانا جلال الدین ایک جیّد عالم دین اور ممتاز شیخ طریقت تھے۔ آپ کا شمار سلسلۂ چشتیہ نظامیہ کے بلند پایہ مشائخ میں ہوتا ہے۔ آپ نے قطب العالم شیخ نور الدین بن شیخ علاؤ الدین پنڈوی سے خلافت پائی اور حضرت شیخ علاؤ الدین کے پیر طریقت حضرت شیخ سراج الدین بنگالی تھے جن کو سلطان المشائخ محبوبِ الٰہی حضرت خواجہ نظام الدین محمد بدایونی ثم الدہلوی سے شرفِ بیعت و خلافت حاصل تھا۔ حضرت شیخ مانکپوری پیرو مرشد سے اجازت و خلافت ملنے کے بعد اپنے وطنِ مالوف مانکپور واپس آئے اور ۸۰۱ھ میں جونپور تشریف لے گئے ۸۵۳ھ تک جو آپ کا سالِ وفات ہے تقریباً ۵۲ برس جونپور میں قیام رہا۔ اس زمانہ میں جونپور شاہانِ شرقی کی وسیع قلمرو میں شامل تھا۔ ابراہیم شاہ، محمود شاہ اور محمد شاہ شرقی سریر آرائے سلطنت تھے۔ شمالی ہند میں شاہانِ شرقی کا دورِ حکومت علم و حکمت اور شریعت و طریقت کے عروج کا عہدِ زریں تھا۔ اسی بابرکت دور میں قطب العالم شیخ نور الدین، سید جہانگیر اشرف سمنانی (متوفی ۸۰۸ھ) اور خواجہ سید محمد گیسو دراز متوفی (۸۲۵ھ) کی قیادت میں شیخ حسام الدین مانکپوری نے شریعت و طریقت کے نخلِ بارآور کی آبیاری فرمائی اور سلسلۂ چشتیہ نظامیہ کی مقدس تعلیمات کو ایسے موثر اور دلکش انداز میں پیش کیا کہ بے شمار بندگانِ خدا آپ کے دائرۂ عقیدت و ارادت میں داخل ہو کر اس سلسلۂ عالیہ کے فیوض و برکات سے مستفید ہوئے۔ پھر آپ کے کثیر التعداد خلفائے سلسلۂ چشتیہ نظامیہ کے فروغ و فروغ کے لئے نمایاں خدمات انجام دیں۔

حقیقت طلبی اور خدا شناسی کی راہ میں اتباعِ کتاب و سنت کے ساتھ ساتھ مشائخ کرام کی تعلیمات

بحیثیتِ انسان کے لئے ہمیشہ دلیلِ راہ ثابت ہوئی ہیں اور اس مقصد کے حصول کے لئے اُن کے ملفوظات و مکتوبات کی اہمیت و افادیت تسلیم شدہ ہے۔ سلسلۂ چشتیہ نظامیہ کے جن مشائخ کرام کے ملفوظات و مکتوبات آٹھویں اور نویں صدی ہجری میں مرتب ہوئے اُن میں حضرت مخدوم شیخ نصیر الدین محمود "روشن چراغ"۔ حضرت خواجہ سید محمد گیسو دراز۔ میر سید محمد بن جعفر مکی۔ میر سید اشرف جہانگیر سمنانی اور شیخ حسام الدین مانکپوری کے اسمائے گرامی خاص طور پر قابلِ ذکر ہیں —

اوّل الذکر چار حضرات کے ملفوظات اور مکتوبات کی اشاعت و طباعت ہو چکی ہے لیکن شیخ مانکپوری کے ملفوظات و مکتوبات ابھی پردۂ خفا میں ہیں۔ حضرت شیخ عبد الحق محدث دہلوی نے اپنی مشہور کتاب "اخبار الاخیار" میں صرف ملفوظات کا ذکر کیا ہے۔ شیخ حسام الدین مانکپوری کی دوسری تصنیفات اور مکتوبات کا کوئی ذکر نہیں ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ شیخ عبد الحق کو اُن کی تصنیفات کا علم نہیں تھا۔ مجموعۂ ملفوظات "رفیق العارفین" کا بھی کوئی مکمل و مرتب نسخہ اُن کے پیشِ نظر نہ تھا۔ غالباً یہی وجہ ہے کہ ملفوظات کے مؤلف کا نام "اخبار الاخیار" میں مذکور نہیں اور تحریر فرماتے ہیں کہ یہ ملفوظات اُن کے بعض مریدوں نے جمع کئے ہیں۔ شیخ مانکپوری اور اُن کے ملفوظات کے بارے میں صاحبِ "اخبار الاخیار" کا مختصر بیان درجِ ذیل ہے :—

" شیخ حسام الدین مانکپوری مرید و خلیفۂ شیخ نور قطب عالم از اعیانِ مشائخ وقتِ خود بود عالم بود بعلم طریقت و شریعت — او را ملفوظات است مسمّٰی بہ رفیق العارفین کہ بعضے از مریدانِ وے جمع کردہ است۔" (اخبار الاخیار صفحہ ۱۷۱ مطبع مجتبائی دہلی)

مندرجۂ بالا عبارت کے بعد حضرت شیخ مانکپوری کے چند ملفوظات نقل کیے گئے ہیں۔ دوسری تصنیفات کا ذکر "اخبار الاخیار" میں نہیں ہے۔

"رفیق العارفین" کا جو مکمل قلمی نسخہ راقم الحروف کے پیشِ نظر ہے اندازاً بارھویں صدی ہجری کا مخطوطہ ہے اور ۳۰۵ صفحات پر مشتمل ہے۔ کاتب کا نام اور سنہ کتابت درج نہیں ہے۔ دیباچہ میں مؤلف ملفوظات نے اپنا نام فرید باپ کا نام سالار دادا کا نام محمد اور پردادا کا نام محمود عراقی لکھا ہے۔ یہ بھی ظاہر کیا ہے کہ وہ حضرت شیخ حسام الدین مانکپوری کا خادم اور مرید ہے۔ اور ملفوظات کے مجموعہ کا پورا نام "رفیق العارفین علی ارشاد

الطرق و مقصد العاشقین" ہے۔ یہ مجموعہ چالیس (۴۰) فصلوں پر منقسم ہے اور ہر فصل میں الگ الگ عنوان کے تحت تصوف و سلوک کے اہم مسائل کو عمدہ پیرایہ میں بیان کیا گیا ہے۔ مجموعہ ملفوظات کی ایک خصوصیت یہ بھی ہے کہ وہ صاحبِ ملفوظات کی حیات میں مرتب کیا گیا ہے۔ بہت ممکن ہے کہ اُن کی نظرِ فیض اثر اور حُسنِ قبول سے بھی مشرف ہوا ہو۔ رفیق العارفین کی درج ذیل عبارت سے اِن امور کی تصدیق ہوتی ہے:۔

" و بعدہٗ می گوید فقیر حقیر الراجی الی رحمۃ اللہ المعبود الباقی فرید بن سالار بن محمد ابن محمود العراقی چوں ایں فقیر در سلسلۂ پیر دستگیر حضرت باعظمت قطب الزماں غوث الانسان استاد الطریقۃ مرشد الحقیقۃ شیخ الاسلام والمسلمین شیخ حسام الحق والحقیقۃ والشرع والدین المانکپوری متع اللہ المسلمین بطول بقائہ و نور قلوب المومنین بلقائہ کہ جمالِ ظاہر او را غایتے نہ و حُسنِ باطن او را نہایتے نہ۔ آویخت و در سلکِ سکانِ خاص منسلک شد و میانِ خدامِ عام اقامہ یافت، کلماتِ دُر بار و لآلی بیزِ حضرت باعظمت کہ محیطِ عذب بے ساحل است بہوشِ جاں می شنید و بگوشِ دل جامی کرد۔ چند دُرِ گرانمایہ و گوہر قیمتی ازاں جمع کردہ برائے زیورِ خاص و عام در سلک در آوردہ و آں را رفیق العارفین علی ارشاد الطرق و مقصد العاشقین نام نہادہ و بہ نظم تحریر منتظم گردانیدہ و بہ چہل فصل مرتب گشت تا سالکانِ راہِ طریقت و واصلانِ کوئے حقیقت رفیقی ساختہ بر طریق روند و طالبانِ صادق را بعد علم و عمل با حضورِ دل مُرشد حاصل شود و آراستگیِ ظاہر و باطن پدید آید و حُسنِ محبوب در دلِ شاں بجلوہ گری در آید، شاہدِ مطلوب کہ مقصودِ طالبان است روئے نماید بفضل اللہ عز و جل و کمال کرمہٖ بحرمۃ النبی و آلہٖ و اصحابہٖ اجمعین۔

ملفوظات کے عنوانات اور فصول کی تفصیل و ترتیب حسب ذیل ہے:۔

فصل اوّل در توبہ۔ فصل دوم در ارادت۔ فصل سوم در خلوت۔ فصلِ چہارم در ذکر۔ فصلِ پنجم در منازل سلوک۔ فصل ششم در مراقبہ۔ فصل ہفتم در عشق و شوق۔ فصل ہشتم در مشاہدہ۔ فصل نہم در توحید۔ فصل دہم در سماع۔ فصل یازدہم در یقین۔ فصل دوازدہم در توکل۔ فصل سیزدہم در قناعت۔ فصل چہاردہم در انفاق۔ فصل پانزدہم در ایقان بالقدر۔ فصل شانزدہم در ترک۔ فصل ہفدہم در انکسار نفس۔ فصل ہشدہم در ایمان۔ فصل نوزدہم در خوف و رجا۔ فصل بستم در حیرت۔ فصل بست و یکم در رشک عاشقین

شب۔ فصل بست[22] و دوم در تقویٰ۔ فصل بست[23] و سوم در صوم۔ فصل بست[24] و چہارم در اوراد۔ فصل بست[25]
و پنجم در نماز شب جمعہ۔ فصل بست[26] و ششم در نماز و دعا برائے قضائے حاجات و کفایت مہمات۔ فصل
بست[27] و ہفتم در نماز معکوس۔ فصل بست[28] و ہشتم در ستر عورت۔ فصل بست[29] و نہم در تحمل و تواضع۔ فصل
سی ام[30] در محبت و مدارات۔ فصل سی[31] و یکم در لباس۔ فصل سی[32] و دوم در نفس راندن۔ فصل سی[33] و سوم
در فتوح۔ فصل سی[34] و چہارم در اعراس۔ فصل سی[35] و پنجم در صدقہ۔ فصل سی[36] و ششم در رضا و تسلیم۔ فصل
سی[37] و ہفتم در انس۔ فصل سی[38] و ہشتم در وصال۔ فصل سی[39] و نہم در آداب۔ فصل چہلم[40] در فوائد متفرقہ

حضرت شیخ حسام الدین مانکپوری کے ملفوظات کی ترتیب و تالیف سے متعلق مندرجۂ بالا معلومات صرف "رفیق العارفین" کے مطالعہ سے حاصل ہوئی ہیں۔ مشائخ اور علماء کے تذکروں کی مشہور کتابیں ان تفصیلات سے خالی ہیں۔

"اخبار الاخیار" کی تحریر و تالیف کا سلسلہ شیخ مانکپوری کی وفات کے اکیسو چالیس سال[140] کے بعد ۹۹۳ھ سے شروع ہو کر ۹۹۹ھ تک جاری رہا۔ غالباً یہ پہلا تذکرہ ہے جس میں پہلی مرتبہ شیخ حسام الدینؒ کے مجموعۂ ملفوظات کا اس کے نام کے ساتھ ذکر کیا گیا ہے۔ یہ ذکر اگرچہ مجمل و مبہم ہے لیکن اسے اولیت کا درجہ حاصل ہے۔ اخبار الاخیار کے بعد شیخ محمد غوثی شطاری گجراتی ماندوی (متوفی ۱۰۲۵ھ) نے اپنی کتاب "تذکرۂ گلزار ابرار" میں شیخ حسام الدین مانکپوری کا ذکر نسبتاً قدرے تفصیل سے کیا ہے اور "رفیق العارفین" کے تذکرے سے پہلے آپ کے مجموعۂ مکتوبات کا ذکر کیا ہے۔ فرماتے ہیں:-

"شیخ شہاب الدین مانکپوری آپ کے بزرگ خلفاء میں سے ہیں۔ انہوں نے اپنے پیر کے تمام مکتوبات کو فراہم کر کے ایک جلد بنالی تھی جو پیر نے اپنے فرزندوں اور خلفاء کے نام لکھے تھے۔ تعداد مکتوبات اکیسو اکیاون[141] ہے۔ ان مکتوبات میں زیادہ حصہ اُن مکتوبات کا ہے جو مولانا نے اپنے بڑے اور عزیز ترین فرزند شیخ فیض اللہ کے نام لکھے تھے۔ شیخ فیض اللہ قاضی شاہ کے نام سے نامزد ہیں۔ چند خطوط اپنے دوسرے بیٹے شیخ احمد کے نام بھیجے تھے۔ شیخ احمد کو آپ شیخ بڈھا۔ نورِ دیدہ اور دیدۂ نور کہا کرتے تھے۔ بعض خطوط شیخ نعمت اللہ کے نام ہیں۔ شیخ نعمت اللہ لوگوں میں شیخ تھو کے نام سے مشہور ہیں اور کچھ حصہ خطوں کا ایسا ہے جو شیخ زاہد شیخ

اکمل شیخ راجن اور شیخ نور محمد عالم مشہور بہ عاشق کے نام بھی لکھے ہیں۔ یہ سب شیخ نور قطب عالم کے نواسے ہیں۔ ان سب کو خطوں اور پیغاموں کے ذریعہ سے تلقین فرمائی ہے۔ سلوکِ طریقت میں عالی مقامات تک پہنچایا۔ خلافت کا خلعت پہنایا۔ ہدایت یابی اور ہدایت دہی کا مرتبہ عطا کیا۔ لیکن سجادہ نشینی بڑے بیٹے شیخ فیض اللہ ہی کو عطا ہوئی۔ علی ہٰذا القیاس آج تک شیخ فیض اللہ کے فرزند درجہ بدرجہ اپنے دادا کی جگہ سجادہ نشین ہوتے چلے آئے ہیں۔ تمام بنگالہ والے متفق اللفظ کہتے ہیں کہ مخدوم حسام کے ایک سو بیس خلیفہ تھے جو صاحب کمال تھے۔ ان میں سے (۱) سید مسعود بن سید ظہیر الدین فتحپوری جو شیخ سیدن کے نام سے مشہور ہیں (۲) سید حامد شاہ بن سید راجہ شاہ مانکپوری (۳) سید محمد امیر جن کا لقب سید صوفی ہے (۴) مولانا کمال الدین ابن اللہ (۵) مولانا شہر اللہ ابو القاسم ملتانی لکھنوری (۶) شیخ نصیر الدین بن شہر اللہ لکھنوری (۷) مولانا فرید الدین سالار عراقی (۸) شیخ احمد قنوجی (۹) معین الاسلام اودھی (۱۰) مولانا منہاج الدین بہاری (۱۱) مولانا جمال الدین حسن فخر (۱۲) شیخ ضیاء الدین یوسف ابن داؤد گردی (۱۳) مولانا سوندھو گردی (۱۴) مولانا محمد علا گردی (۱۵) شیخ تاج شہاب مانکپوری جن کا لقب ارزانی شاہ ہے۔ یہ تمام صدر الذکر اصحاب اکابر زمانہ کے پیشوا تھے بعض اہلِ باطن تھے اور بعض اہلِ ظاہر اور بیان تھے۔ قدس اللہ اسرارہم۔ ایک رسالہ ہے "رفیق العارفین" نام جس میں آپ کے ایک مرید نے آپ کی دلچسپ باتیں فراہم کی ہیں۔" (منقول از اذکارِ ابرار ترجمہ گلزار ابرار فارسی) صفحہ ۱۰۶ و ۱۰۷ مطبوعہ لاہور۔

شیخ محمد غوثی شطاری حضرت شیخ عبدالحق کے معاصر اور خواجہ تاش تھے۔ علامہ شیخ وجیہ الدین گجراتی سے انہیں شرف تلمذ اور فیضِ باطنی حاصل تھا۔ اپنے زمانہ کے اہل اللہ اور اہلِ علم میں ان کا شمار ہوتا ہے۔ فارسی شعر و ادب کے مزاج داں اور ادا شناس تھے۔ ان کا انداز بیان عارفانہ اور طرزِ تحریر عالمانہ ہے۔ یہ بات بے خوف تردید کہی جا سکتی ہے کہ "گلزار ابرار" کا معیار کسی اعتبار سے "اخبار الاخیار" سے کم نہیں بلکہ کچھ زیادہ ہی ہے۔ تذکرہ گلزار ابرار اگرچہ تا حال طبع نہیں ہوا لیکن اس کا اردو ترجمہ اذکارِ ابرار کے نام سے شائع ہو چکا ہے۔ اس ترجمہ کی منقولہ بالا عبارت سے ظاہر ہے کہ حضرت شیخ مانکپوری

کے مکتوبات آپ کے ایک خلیفہ شیخ شہاب الدین مانکپوری نے فراہم کر کے نام بنام کتابی شکل میں مرتب کئے۔ راقم السطور کے نزدیک شیخ شطاری پہلے تذکرہ نگار ہیں جنہوں نے شیخ مانکپوری کے مکتوبات اور اُن کو مرتب کرنے والے کے بارے میں ضروری معلومات بہم پہنچائیں۔ مکتوبات کا تعارف شیخ شطاری نے جس عالمانہ انداز میں کرایا ہے اُس سے اُن کی بالغ النظری کا ثبوت ملتا ہے اور مکتوبات کی اہمیت واضح ہوتی ہے۔ شیخ حسام الدین مانکپوری قدس سرّہٗ کے ایکسو اکیاون[۱۲] مکتوبات کا یہ نادر قلمی مجموعہ بھی ان کے ملفوظات کی طرح "انڈین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹیڈیز تغلق آباد - دہلی ۱۱۰۰۶۲" کے کتب خانہ میں موجود ہے۔ اِس کے مطالعہ سے اُن توضیحات کی تصدیق ہوتی ہے جو صاحب "گلزارِ ابرار" نے حضرت شیخ مانکپوری کے مکتوبات کے ضمن میں بیان کی ہیں۔

مجموعۂ مکتوبات کے دیباچہ کی فارسی عبارت شیخ شطاری کے بیان کی توثیق کے لئے ذیل میں نقل کی جاتی ہے:

"حمدِ متواتر و وافر وثنائی متکاثر صانعی را کہ جمیع مصنوعات بخطابِ واحداز کشورِ عدم در عالمِ وجود آورد و خاکِ ضعیف کہ در پائے ہر کسی و ناکسی افتادہ بود، برآورد و بر ہمہ برگزید و تاجِ معرفت و دُرّ ہائے تاجِ عصمت بر سرش نہاد و تحفۂ درود بروحِ مطہر سیّدِ عالم، خلاصۂ اولادِ آدم احمد مجتبیٰ و محمد مصطفےٰ صلی اللہ علیہ وسلم و بر آل و بر اصحابِ او نثار باد۔ می گوید خاکروبِ آستانۂ علیا، بندگی قطب الاولیاء۔ تاج الاتقیاء۔ برہان الاصفیاء۔ سلطان العاشقین، شیخ الاسلام والمسلمین شیخ حسام الحق والحقیقۃ والشرع والدین متع اللہ المسلمین بطول بقائہٖ، ارزانی شہاب کہ یکی از خاکروبانِ زمرۂ مشتاقانِ آنحضرت عالی و خانقاہِ متعالی است چوں عمرے زیر پایگاہِ مشتاقانِ آں درگاہ برآمد خواست کہ الفاظ دُرر بار و کلماتِ گوہر نثار بندگی شیخ الاسلام والمسلمین چیزے جمع کند و بسلکِ صحیفہ منسلک گرداند۔ نخست شروع کرد در جمع مکتوبات کہ اسرار معانی و مقصودِ روحانی دراں ظہور یافتہ و مندرج گشتہ تا ہر صاحب دولتی کہ آنرا بنظرِ تحقیق و بدیدۂ توفیق مطالعہ کند و بر آں عمل نماید۔ از خوابِ غفلت بیدار گردد و از کارِ لایعنی و پریشانی ہوشیار شود و چیزیکہ مقصودِ سالکان و مطلوبِ عالمیان است بدست آرد" واللہ اعلم الموفق بالتمام۔

دیباچہ کی مندرجۂ بالا عبارت سے ظاہر ہے کہ جامع مکتوبات شیخ شہاب الدین ارزانی ہیں اور مکتوبات کا یہ مجموعہ جو اکیسو اکیس[۲۱] مکاتیب پر مشتمل ہے انہوں نے اپنے پیر و مرشد حضرت شیخ حسام الدین مانکپوری کی حیات میں مرتب کر لیا تھا۔ "متع اللہ المسلمین بطول بقائہٖ" (اللہ تعالیٰ ان کی عمر میں برکت عطا فرمائے اور مسلمان اُن کی حیاتِ طیّبہ سے متمتع اور مستفید ہوتے رہیں) سے اس کا ثبوت ملتا ہے۔

اخبار الاخیار اور گلزارِ ابرار کے بعد شیخ عبد الرحمن چشتی نے اپنی کتاب "مرآۃ الاسرار" میں حضرت شیخ مانکپوری اور اُن کے خلیفہ راجی سیّد حامد شاہ کا ذکر بہت عقیدت و احترام کے ساتھ کیا ہے۔ ۱۰۵۲ھ میں حضرت سلطان المشائخ شیخ نظام الدین اولیاء قدس سرہٗ کے باطنی ارشاد کی تعمیل میں نہایت شوق و ذوق کے ساتھ وہ دونوں بزرگوں کے مزار پر حاضر ہوئے اور فیوضِ باطنی حاصل کئے ضمناً شیخ مانکپوری کی تصنیفات کا ذکر بھی کیا ہے۔ "مرآۃ الاسرار" کی اصل عبارت کے اقتباسات درج ذیل ہیں:۔

"فقیر کاتبِ حروف عبد الرحمن چشتی بارہا شرف زیارت حضرت شیخ حسام الدین و راجی سیّد حامد شاہ مشرف ۔ سعادت بسیار ذوق‌ها حاصل کردہ است در سنہ یکہزار و پنجاہ و دو ہجری (۱۰۵۲ھ) کہ بجہت دریافت سعادت زیارت پیران دہلی رفتہ بود و وقت برگشتن حضرت سلطان المشائخ شیخ نظام الدین اولیاء قدس سرہٗ در معاملہ فرمود اوّل زیارتِ شیخ حسام الدین مانکپوری کردہ بعد ازاں بخانۂ خود خواہی رفت۔ پس ایں نیازمند بموجب اجازت از دہلی بہ مانکپور رسید و بشرفِ زیارت آں آفتابِ ولایت و ماہتابِ سیادت یعنی مخدوم شیخ حسام الدین و راجی سیّد حامد شاہ مشرف گردید و دریں مرتبہ ذوقی و احوالِ عجیب معاینہ افتاد و نعمت عظمیٰ در حقِ ایں عاصی عطا فرمودند کہ قلم از تحریر آں عاجز است ——— و از تصنیفات خوب است یکی انیس العاشقین۔ دوم رسالۂ محبوبیہ۔ سوم یکصد و بست و یک مکتوبات کہ بہ اسم اصفیاء خود نوشتہ اکثر در بیانِ عشق و محبت و در ذوقِ فناء مطلق واقع شدہ اند۔"

(نسخہ خطی کتاب مرآۃ الاسرار مکتوبہ سنہ ۱۱۳۲ھ)

مرآۃ الاسرار کی محررہ بالا عبارت میں ملفوظات کو چھوڑ کر شیخ حسام الدین مانکپوری کی تین[3] تصنیفات کا ذکر کیا گیا ہے ان میں سے مکتوبات کا ذکر گلزار ابرار کے حوالہ سے اس مضمون میں ہو چکا۔ ملفوظات کا بیان اگرچہ شیخ عبدالرحمن نے نہیں کیا لیکن اُن کا کتابی صورت میں "رفیق العارفین" کے نام سے موجود ہونا ثابت ہے۔ البتہ "انیس العاشقین" اور "رسالۂ محبوبیہ" کا نام دوسرے تذکروں میں نہیں ملتا تاہم انیس العاشقین کا ایک جدید الکتابت اور کثیر الاغلاط نسخہ بھی دستیاب ہو گیا جس کے مطالعہ سے یہ بات پایۂ تحقیق تک پہنچ گئی کہ وہ مخدوم شیخ حسام الدین مانکپوری کی پہلی اور اہم تصنیف ہے۔ فرماتے ہیں:-

"چوں فقیر حقیر خاکپائے کبیر و صغیر حسام کہ بعد از فنا گرد بان آستانہ حضرت قطب العالمین ماحی البدعۃ والضلالۃ محی السنۃ والجماعۃ ـــــ ابقاہ اللہ تعالیٰ دید کہ اکثر طالبان دین و صوفیان اہل یقین و طلب معرفت و محبت رب العالمین چیست و چالاک غاستند و نیائے توفیق تو تنہائے ایشاں رفیق کردند۔ پس در دلِ ایں شرمسار اندک کردار بسیار گفتار باعث پیدا شد کہ یک رسالہ از بہر طالبانِ حضرت خالق در بیانِ معرفتِ تصوف و حقیقتِ آں باید نوشت کہ تصوف از کجا ست و اوّل صوفی در جہاں کہ شد و خرقہ و مقراض از سنت کیست و عشق چیست و عاشق کیست و ہر یکے را بہ دلائلِ صحیح از لسانِ فصیح خواجۂ کائنات صلی اللہ علیہ وسلم و از اقوالِ مشائخِ کبار و عارفانِ اہل اسرار بفیض و فضل رحمٰن و بعنایتِ حضرتِ مستعان بچہار فصل نبشتہ شد و ایں رسالہ را "انیس العاشقین" نام نہادہ آمد (۱) فصلِ اوّل در بیان معرفتِ تصوف (۲) فصل دوم در بیانِ عشق و ماہیتِ آں (۳) فصل سوم در بیان صفتِ عاشق و سیرِ آں (۴) فصلِ چہارم در بیان وصول الی اللہ و طریقِ آں۔"

انیس العاشقین اگرچہ مختصر رسالہ ہے اور کل چار فصلوں پر مشتمل ہے لیکن حقیقت و معرفت، سلوک و تصوف عشق و محبت اور وصول الی اللہ کے جو آداب اور طریقے اس میں بیان کئے گئے ہیں وہ سالکانِ طریقت اور رہروانِ معرفت کیلئے دلیلِ راہ اور مشعلِ ہدایت ہیں۔ مخدومِ شیخ حسام الدین مانکپوری کی مذکورۂ بالا تصنیفات صحت و اہتمام کے ساتھ طبع ہو کر منصۂ شہود پر آجائیں تو یہ کام ہندوستان میں اسلامی تصوف کی اشاعت و تبلیغ کے لئے بہت مفید ہوگا اور اس طرح مشائخِ چشتیہ نظامیہ کے عظیم الشان تبلیغی اور اصلاحی کاموں کا مفصل و مکمل لائحۂ عمل سامنے آجائے گا۔

انڈین ہسٹری اینڈ کلچر سوسائٹی اجلاسِ دوم کا خطبۂ صدارت

از: پروفیسر خلیق احمد نظامی

مترجم: جناب محمد یٰسین مظہر صدیقی

رفیقِ مسند دبین: خواتین و حضرات!

انڈین ہسٹری اینڈ کلچر سوسائٹی کے باقی اراکین نے اپنی سوسائٹی کے اجلاس دوم کی صدارت کے لئے مجھے منتخب کرکے میری جو عزت افزائی کی ہے اس کا مجھے گہرا احساس ہے۔ سوسائٹی نے اپنی زندگی کا ابھی صرف ایک سال پورا کیا ہے لیکن اس نے جن آدرشوں اور مقاصد کو جلا بخشی ہے اس کی بنا پر اس کے قیام کو وقت کی ایک اہم ضرورت کی تکمیل سے بجا طور پر تعبیر کیا گیا ہے۔ جس وقت کہ ہمارے ملک کی تاریخ کی از سرِ نو تشکیل کی جارہی ہے سوسائٹی کے قیام نے مورخوں کو ان کی ذمہ داریاں یاد دلائی ہیں اور ان کو آگاہ کیا ہے کہ ہندوستانی تاریخ کا یہ لمحہ کون سا ہے اور ہم کس طرف جارہے ہیں؟ اس کا کردار منفی نہیں ہے کہ بعض دوسروں کی غلطیوں اور فروگذاشتوں کی پکڑ کی جائے بلکہ اس حقیقت کو تعمیری اور مثبت انداز سے اجاگر کرنا ہے کہ تاریخ بنیادی طور سے سچائی کی ایک تلاش ہے اور چونکہ سچائی بجائے خود ایک اعلیٰ قدر ہے لہٰذا اس کو کسی دوسری قدر کے تابع نہیں کیا جاسکتا چاہے وہ کتنی ہی محترم یا مقدس کیوں نہ ہو۔ اس کا مقصد یہ ہے کہ تاریخ کو جس طرح قومیت، گروہ بندی، فرقہ واریت، علاقائی عصبیت اور تنگ نظری کے اوہام سے آزاد کرایا جائے اسی طرح نظریات کے درآمد شدہ خلاقوں کے تسلط سے بھی نجات دلائی جائے جن کو ہندوستانی تاریخ پر بلا سوچے سمجھے منطبق کر دیا جاتا ہے اور جو تاریخی تناظر کو دھندلا کر دیتے ہیں۔ اور تاریخی مطالعوں کے لئے جو راہیں سیاست کے زیر اثر متعین کی گئی ہیں ان کی قربان گاہ پر سچائی کی بھینٹ چڑھا دیتے ہیں۔

چونکہ سوسائٹی کا یہ اجلاس بنیادی طور سے دو موضوعات "ہندوستانی تاریخ نگاری میں

تعصب" اور "نئے مآخذ" سے بحث کرے گا۔ اس لئے میں بھی اس خطبہ میں انھیں دونوں موضوعات تک محدود رہنا چاہتا ہوں۔

ہندوستان کی جدید تاریخ نویسی اپنے آغاز کے لئے برطانوی دانشوروں کی مرہون منت ہے جنھوں نے ملک پر اپنے تسلط کے فوراً بعد ہندوستان کی تاریخ، معاشرت اور تمدن کے مطالعہ پر اپنی تمام ذہنی کاوشیں صرف اپنے استعماری تقاضوں اور محرکات کے پیش نظر صرف کیں۔ اگرچہ ہندوستان کے آثار قدیمہ، دستاویزات اور تاریخی ادب کو محفوظ کرنے کے لئے برطانوی مورخوں نے جو کوششیں کیں ان کو کسی بھی دیانتدارانہ تجزیہ میں نظر انداز نہیں کیا جا سکتا تاہم یہ بھی ناقابل انکار ہے کہ ان کے نوآبادیاتی مقاصد و مصالح نے ان کے تاریخ کے مطالعہ کی راہیں متعین کی تھیں۔ ہندوستان کے عہد وسطی کی تاریخ کو عوام کے سامنے پیش کرنے کے بارے میں سر ہنری ایلیٹ کا خیال یہ تھا کہ "ہماری دیسی رعایا کو ان بیش بہا فوائد کا احساس و ادراک کرایا جائے جو ان کو ہماری حکمرانی کی نرم روی اور انصاف کے تحت حاصل ہو رہے ہیں۔" (جلد اول ص ۲۲)

چنانچہ اس نے برطانوی "حال" کو روشن کرنے کے لئے ہندوستان کے "ماضی" کو تاریک بنا دیا اور وسطی عہد کے ہندوستان کی تاریخ کو "ہندوستانیوں کو ہندوستانیوں کے خلاف استعمال" کرنے کے اصول کو بروئے کار لانے کے ایک آلہ کے طور پر استعمال کیا جس کو برطانوی آرمی کمیشن نے جنم دیا تھا۔ انگلستان کی حکومت کے نام سر ہنری ایلیٹ کی یادداشت اس کے مقاصد کو واشگاف طور پر واضح کرتی ہے۔ اس کو "ہندوستان کے حکمراں کی حیثیت سے اپنے اعلیٰ اقتدار" کا زبردست احساس تھا اور یقین تھا کہ اگر وسطی عہد کے ہندوستان کے "مطلق العنان حکمرانوں کے ظلم و رعونت مزاجی" کو اس انداز سے زیر بحث لایا جائے تو ہندوستانی اپنے ماضی سے خوفزدہ ہو جائیں گے اور برطانوی حکومت کو ایک برکت تصور کریں گے۔ ایلیٹ نے لکھا تھا کہ "ہم آشفتہ زبان دراز بابوؤں کو جو ہماری حکومت کے زیر سایہ شخصی آزادی کے اعلیٰ ترین درجہ سے لطف اندوز ہو رہے ہیں اور دوسری بہت سے سیاسی مراعات بھی ان کو حاصل ہیں جو کسی مفتوح قوم کو کبھی عطا نہیں کی گئیں قوم پرستی

کے بارے میں بڑھ چڑھ کر باتیں بناتے نہ دیکھیں۔ اگر وہ ان جلدوں کا مطالعہ کریں گے جن کا ذکر یہاں کیا گیا ہے۔۔۔ تو وہ جانیں گے کہ اس تاریک دور کے جن ایام کی واپسی کی حسرت کرتے ہیں ان میں ان کے ان ناقابلِ یقین واہموں کے محض زبانی اظہار پر ان کی کتنی گرفت ہوتی، نہ صرف خاموشی اور حقارت کی نظر سے بلکہ اس سے کہیں زیادہ سخت پگھلے سیسہ یا۔۔۔۔ کی سزا سے ہم کو لگان معاف آراضی کے خاتمہ کے خلاف مزید شور و غوغا بھی سننے کی حاجت نہیں۔۔۔۔" ہندوستان میں برطانوی حکومت کے استعماری مقاصد پورے کرنے کی غرض سے سر ہنری ایلیٹ نے ہماری تاریخ کے تناظر کو مسخ کیا۔ اور اپنی درپردہ تحریفوں سے ہماری قومی زندگی کے سرچشموں کو زہر آلود بنایا۔ ہندوستانی تاریخ پر لکھی جانے والی درسی کتابوں کا ماخذ نسلوں تک یہی کتابیں رہیں اور ایلیٹ کے باریک بینی سے داخل کئے ہوئے جراثیم نے تین نسلوں کے نقطۂ نظر کو خطرناک طور پر متاثر کیا۔ حقیقت یہ ہے کہ "زبان دراز بابو" قرون وسطیٰ کی واپسی کے لئے نہیں بلکہ "ایک نئے عہد" میں داخلے کیلئے شور و غوغا مچا رہے تھے اور وہ ایلیٹ کے طرز کے اینگلو انڈین نظامِ حکومت کے لئے یقیناً ناقابلِ فہم تھا۔

بیسویں صدی کے آغاز میں رائیس ڈیوس کی اس زبردست شکایت کے باوجود کہ نصف صدی کی یونیورسٹی تعلیم کے بعد بھی ہندوستانیوں نے ہندوستان کی تاریخ کے لئے کوئی قابلِ قدر کارنامہ نہیں انجام دیا، حقیقت یہ ہے کہ موجودہ صدی کی پہلی تین دہائیوں میں جادو ناتھ سرکار، بھنڈارکر، راناڈے، سلیمان ندوی، تاراچند، محمد حبیب، رام پرساد ترپاٹھی اور متعدد دوسرے ہندوستانی مورخوں نے ایسی کتابیں تصنیف کیں جو انداز بیان و طرز ادا کی تازگی کے لئے ممتاز تھیں اور جنھوں نے استعماری مورخین کے پیدا کردہ فرقہ وارانہ تعصب سے ہندوستانی تاریخ کو نجات دلائی۔

آزادی کی صبح کے ساتھ ہندوستانی تاریخ نویسی ایک دوسرے دور میں داخل ہوئی لیکن ملک کی تقسیم کے ایک بدبختانہ تلازمہ کے طور پر برصغیر کی تاریخی تصانیف نے فرقہ وارانہ لہجہ اختیار کر لیا اگرچہ اس کا ردعمل ہونا ناگزیر تھا تاہم وہ عارضی اور چند روزہ ہی رہا۔ جب ہندوستانی تاریخ نویسی اس صورت حال سے نکل رہی تھی تو ایک نعرہ لگایا گیا "نظریہ کے بغیر تاریخ نہیں" اور ایک

درآمد شدہ نظریہ کے جال میں ہندوستان کے تاریخی مطالعوں کو کس دینے کی کوشش کی گئی۔
اس میں ہرگز کوئی حرج نہیں کہ تاریخ کے مختلف نظریات کو بطور آلات استعمال کیا جائے تاکہ تاریخی مواد
کی مختلف زاویوں سے تشریح کی جائے لیکن جب قرونِ وسطیٰ کے تقلید پسندی کے انداز میں کہ
جس کے مطابق ہر مذہب صحیح عقیدہ کے واحد علمبردار ہونے کا دعویٰ کرتا تھا اور دوسرے تمام مذاہب
کو گمراہ قرار دیتا تھا اس نئے نظریہ کے حامی اور علمبردار بھی یہ دعویٰ کرنا شروع کردیں کہ صرف وہی صحیح
تاریخی انداز تحریر کی نمائندگی کرتے ہیں اور بقیہ دوسرے یا تو نااہل ہیں یا فرقہ پرست یا رجعت پسند
تو یہ ذہنی آزادی کے لئے ایک خطرہ کی علامت بن جاتی ہے۔ اس انداز میں جن مصنفوں کی مذمت کی
گئی ہے ان میں سے بیشتر نہ تو نااہل تھے اور نہ ہی رجعت پسند۔ ان کی واحد خطا یہ تھی کہ انھوں نے
ان کے نظریہ کو اپنے عقیدہ کے ایک رکن کے طور پر قبول نہیں کیا تھا۔ تاریخ کا مارکسی نظریہ بلاشبہ دلچسپ
اور خیال افروز ہے لیکن دوسرے تمام اہلِ تحقیق کو غیر سائنٹفک قرار دینا، تحقیق، تلاش اور تعبیر کی آزادی
کو سلب کرنے کے خطرناک نتائج سے بھرپور ہے۔ ہر ملک کی اپنی تاریخی روایات ہوتی ہیں اور اس
کے ماخذی مواد کی جڑیں بنیادی طور پر ان لوگوں کے رواجوں اور روایات میں پیوست ہوتی ہیں جو
اس کی تخلیق کرتے ہیں اور ان کی جانچ پڑتال صرف انھیں کے نظریاتی دروبست کی روشنی میں کی
جاسکتی ہے۔ ان تمام چیزوں کو نظر انداز کرکے تاریخی فکر کو اس طرح محدود کردینا کہ وہ صرف طبقہ واری
کشمکش کے گرد چکر لگائے اور اسی کو تلاش کرتی رہے اور صرف معاشی پہلوؤں پر جم کر رہ جائے
اور مذہب، تمدن، فکر اور روایات کے بقیہ دوسرے پہلوؤں کو جو زیادہ اہم نہ سہی تاہم مساوی
طور پر اہم ضرور ہیں کو خارج از بحث قرار دے دینا ہندوستانی تاریخ کو مسخ کرنے کے مترادف ہے۔
ایمل درخم کا یہ خیال کہ مذہب ایک اعلیٰ تمدن کا سرچشمہ ہوتا ہے، ہندوستان پر پوری طرح صادق
آتا ہے۔ ہندوستان ایک ایسا ملک ہے جو مذہبوں کا گہوارہ رہا ہے اور جہاں رشیوں، بھگتوں
گروؤں، صوفیوں اور دوسرے مردانِ حق نے اخلاقی اور روحانی آدرشوں کی تعلیم دی اور جنھوں نے مادی
مشاغل کو حقارت کی نگاہ سے دیکھا ہے۔ ایسے ملک کی تاریخ کی تشریح و تعبیر محض معاشی ضروریات

کی اصطلاح میں کی جائے تو نہ صرف یہ کہ ہندوستانی قوم کی تمناؤں اور آرزوؤں بلکہ ان کی روح اور ان کی فکر کے دھارے کو کبھی بھی صحیح طریقے سے نہیں سمجھا جا سکے گا۔ صورتِ حال اس وقت اور بھی خطرناک حد تک پریشان کن بن جاتی ہے جب ایک سیاسی تنظیم کو ان کے نظریہ کی تبلیغ کے لئے وسائل و سامان فراہم کیا جاتا ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ انسانی زندگی اور اس کے عمل کو محض پیداوار کے ذرائع کے سیاق و سباق میں نہیں اجاگر کیا جا سکتا۔ مذہب، نفسیاتی، سماجی، اخلاقی اور ماحول کے اسی طرح کے اور بہت سے متنوع عناصر انسانی رویہ پر اثر انداز ہوتے ہیں جو مختلف حالات میں عمل اور رد عمل کے ایک پیچیدہ مظہر کا نام ہے۔ انسانی شخصیت اور اس کے تمام محرکات کو محض اس کی معاشی ضروریات تک محدود کر دینا نہ تو نفسیاتی لحاظ سے قابلِ ثبوت ہے اور نہ معاشرتی اعتبار سے۔ میکس ویبر اس خیال سے کہ ہر چیز مادی عناصر سے جنم لیتی ہے بجا طور پر اختلاف کرتا ہے۔ تاریخ دراصل زمان و مکان میں انسانی تجربات کی کلیت سے تعلق رکھتی ہے اور ایسا ہی اس کو عملی طور پر ہونا بھی چاہیئے۔ تب ہی سماج کی ایک مکمل تصویر اور تاریخ کا صحیح تناظر پیدا ہو سکتا ہے۔ تاریخ افراد کی سرگزشت ہو یا نہ ہو مگر وہ بلا شبہ اقوام اور تہذیبوں کی سرگذشت ہے جو افراد کی مانند "یادداشت" رکھتی ہے۔ اور جو ان کی ضروریات، ان کی روایات حتیٰ کہ ان کی غلطیوں میں بھی اسی طرح جاری و ساری رہتی ہے جیسے کہ ان کی آرزوؤں اور آدرشوں میں۔ ۔۔۔۔۔۔ نے ایک بار کہا تھا" ایتھنز میں یونانی ایک مصری مندر کو اس سے زیادہ نہ پسند کرتے جتنا کہ مصری میمفس میں ایک یونانی مندر کو پسند کرتے۔ یہ دونوں یادگاریں اگر اپنے ماحول سے کٹ جائیں تو ان کی اصل خوبصورتی ضائع ہو جائے گی جو اس قوم کے اداروں اور عادتوں کی بنا پر پیدا ہوتی ہے" یہی بات کسی ملک کی تاریخی روایات پر بھی صادق آتی ہے۔ آپ ان کو ان کے ماحول سے ہٹا دیں اور ان کی اہمیت ختم ہوئی۔ پیداوار کے ذرائع یقیناً حالاتِ زندگی کو متاثر کرتے ہیں لیکن سماجی نظام اور نظریاتی مواد بھی انسانی کوششوں کا رخ متعین کرنے میں کارگر عناصر ثابت ہوتے ہیں۔ تاریخی مطالعات کو نظریاتی قیود کی محدود وسعتوں

میں موڑنے کی بعض مصنفین کی کوششیں اس خوف کی یاد دہانی کراتی ہیں جن کا اظہار لارڈ مورلے نے اپنے زمانہ کے تاریخی مطالعوں کے بارے میں کیا تھا۔ اس نے لکھا تھا کہ " ہمارے زمانے میں اس کا تصور تاریخ کے ایک تنگ، نظریہ پرستانہ اور اد چھے ہونے کے اثرات نمایاں ہونے لگے ہیں۔ اس سے خطرہ یہ پیدا ہو چلا ہے کہ وہ انسانی سماجوں کے عظیم عہدوں اور تحریکوں کے ایک وسیع مطالعہ کے بجائے محض غیر اہم حقائق، سطحی علم اور بیہودہ اثریات سلف کے لامحدود اور بے کراں مجموعہ میں تبدیل ہو کر نہ رہ جائے جس میں عہدوں کی روح کھو جاتی ہے اور انسانی تاریخ کے مختلف دھاروں کی سمت، معنی اور لب لباب سب گم ہو جاتا ہے۔"

تیسری دہائی کے آغاز کا زمانہ تھا جب پروفیسر محمد حبیب مرحوم نے فرمایا تھا کہ "ہندوستان کی تاریخ، جیسا کہ اسے ہندوستانیوں نے سمجھا ہے اس مذہبی اور تہذیبی تحریکوں کی تاریخ ہے"۔ اپنی بعد کی ایک اور تصنیف میں انھوں نے اپنے اس خیال کی تشریح اسطرح کی ہے:" ماضی میں تاریخ کے اہم موڑوں پر مذہب نظریاتی انقلاب کا ایک عظیم ذریعہ رہا ہے۔ اسی میں اس کی اصل قدر و قیمت پوشیدہ ہے۔ مذہب کی مارکسی مذمت اب مجموعی طور پر ضروری نہیں ہے۔ ہم کو زمان و مکان کے اعتبار سے امتیاز کرنا چاہیئے۔ انسانی سماج کے بہت سے ایسے شاندار کام ہوئے ہیں جن کو صرف مذہب ہی انجام دے سکتا تھا۔"

ہندوستانی تاریخ کا کیا بنے گا اگر اس میں مذہب کی تمام بحثوں کو حرام قرار دے دیا جائے اور تمام تاریخی حقائق کی تشریح مادی جدلیت کی اصطلاح میں کی جائے۔

دوسرے ماخذ پر مبنی نتائج کی جانچ پڑتال کے لئے اعداد و شمار کی کھیتونی ایک قابل قدر ذریعہ ہے لیکن تاریخی ضابطہ سازی کا یہی واحد طریقہ نہیں ہے۔ انسانی رویہ یکساں حالات میں مقدار و کمیت کے تجزیہ کا ماتحت نہیں ہوتا اور نہ ہی بار بار جانچ پڑتال کا۔ اسی بنا پر ہر قسم کی تعمیم بھروسہ کے قابل نہیں ہوتی۔ جیسا کہ فنلے نے کہا ہے کہ مارکسیت انسانی رویہ کو مسخ کر دیتی ہے کیوں کہ وہ اس کو ایک وحدت پرستانہ نظریہ بنا کر رکھ دیتی ہے۔ سماجوں میں اختلاف

اور اتفاق دونوں رونما ہوتے ہیں اور ایک سچی تصنیف کو انسانی فطرت کے ان دونوں پہلوؤں کو پیش کرنا چاہیئے۔

اسی طرح ہندوستان میں صدیوں کے اندر پروان چڑھنے والے تاریخی واقعات کی یک رخی تصویر نہ تو مناسب ہے نہ ہی حق بجانب، کیونکہ فکر انسانی میں بھی انسانی سماج کے مانند نشیب و فراز آتے رہتے ہیں۔ بعض اوقات ہندوستانی تاریخ کے مخصوص پہلوؤں کا مطالعہ کرنے میں مارکسی طریقے معاون ثابت ہوئے ہیں۔ جیسے انگریزوں کے ہاتھوں ہندوستان کا معاشی استحصال اور برطانیہ کے صنعتی نظام میں "ہندوستانی خراج" کا حصہ۔ لیکن اس کا ہرگز یہ مطلب نہیں کہ جدید ہندوستان کے تاریخی واقعات پورے کے پورے یک رخی رہے تھے۔ اگر یہاں کسانوں کی بغاوتیں ہوئیں تو ساتھ ہی مغرب کے مذہبی اور تہذیبی اداروں کے پھیلاؤ کے خلاف سماجی اور مذہبی ردعمل بھی ہوئے ہیں۔

اسی کے مانند ہندوستان کی تاریخ کو تقلید پسندی، آزاد خیالی یا مذہبی ضابطہ بندی اور سیکولرازم کی تاریخ قرار دینا بھی بنیادی طور پر نامناسب ہے۔ یہ دعویٰ غلط نتیجہ پیدا کرتا ہے کہ اگر کسی سماج میں غیر دینی سمت میں زیادہ سرگرمی نظر آتی ہے تو مذہبی سمت میں اسی کے متناسب قوت میں کمی ہونی چاہیئے۔ بکسٹر کا نظریہ ہے کہ یہ سمجھنا صحیح نہیں ہے کہ کسی ایسے قطب کی جانب سماجی قوت کا بہاؤ اسی وقت ہو سکتا ہے جب اسکی مختلف سمت میں قوت کا بہاؤ رُک جائے۔"

پولانڈ کی تصنیف "جدید تاریخ میں عناصر" (Factors in Modern History) پر تبصرہ کرتے ہوئے اس نے بہت صحیح کہا ہے کہ "اگر ہم (قطبی نقطۂ نگاہ کو) اپنالیں تو ہم الجھن کو دعوت دیں گے۔ اگرچہ ایک جوڑے کے دو ارکان کے درمیان تناؤ ہوتا ہے لیکن معاملہ "یہ یا یہ" کا نہیں ہوتا بلکہ وہ ہمیشہ "زیادہ یا کم" کا ہوتا ہے۔ سوال یہ نہیں ہوتا کہ ایک دوسرے کو کس طرح ہڑپ کر جاتا ہے بلکہ یہ کہ ان کے درمیان کس طرح ایک قابلِ عمل توازن قائم کیا جائے اور مختلف حالات میں کس طرح ہم آہنگی اور مصالحت کی شرائط از سر نو پیدا کی جائیں"

انسانوں اور تحریکوں کی مستقل گروہ بندی یا جماعت بندی تاریخ میں ان کے اصل کردار کو سمجھنے میں رکاوٹ بنتی ہے ۔ اصل میں کسی فرد یا جماعت یا فرقہ کو ایسے کسی طبقہ میں مستقل نہیں رکھا جا سکتا ہے ۔ مثلاً شیخ احمد سرہندی اور ان کے مکتبِ فکر کو دقیانوسیت کا نمائندہ قرار دیا جاتا ہے لیکن یہ بالکل بھلا دیا جاتا ہے کہ ان کے ایک روحانی شاگرد مرزا مظہر جان جاناں نے اس وقت ایک عظیم روحانی قوت متحرکہ اور رجولیت کا ثبوت دیا جب انھوں نے ہندؤں کو اہل کتاب میں شامل قرار دیا اور ویدوں کو الہامی کتب گردانا ۔ دارا شکوہ جو اپنے زمانہ میں آزاد خیال فکر کا سب سے بڑا ترجمان تھا شیخ احمد سرہندی کی شان میں زبردست قصیدہ پڑھتا ہے ۔ یہ ایک ایسی چیز ہے جس کو شیخ احمد سرہندی کے جدید نقاد مشکل ہی سے سمجھ یا بیان کر سکتے ہیں ۔ دراصل ہم کو ماضی کی طرف پلٹ کر دیکھتے وقت اپنے جدید زمانے کے تعصبات اور رجحانات کو اس میں نہیں داخل کرنا چاہیئے آج دقیانوسیت یا روشن خیال کا جو تصور ہم رکھتے ہیں ہو سکتا ہے کہ وہ اس وقت اسی مفہوم کے ساتھ موجود نہ رہا ہو ۔ انیسویں صدی کے فرانس میں آزادی کچھ اور تھی اور پانچویں صدی عیسوی کے ایتھنز میں اس سے قطعی مختلف تھی ہمارے موجودہ خیالات کو ماضی کے مطالعہ پر اثر انداز نہیں ہونے دینا چاہیئے ۔ ماضی کو صرف ماضی کے سیاق و سباق میں پرکھنا چاہیئے ۔

مجھ کو چند مثالیں بیان کرنے کی اجازت دیجئے تاکہ یہ واضح ہو جائے کہ جزوی یا نامکمل حقائق سے کس طرح غلط بیانی جنم لیتی ہے

یہ کہنا کہ محمود غزنوی نے ہندوستان پر معاشی وجوہ سے حملے کئے بجا ہے لیکن یہ غلط بیانی ہے اگر بات یہیں ختم ہو جائے ، اسی کے ساتھ یہ بھی کہنا چاہیئے کہ اس نے ہندوستانی مندروں کو بھی مسمار کیا لیکن اس سے بھی تصویر مکمل نہیں ہوتی اس میں اتنا اور بڑھانا چاہیئے کہ اس کے معاصر صوفی ابوالحسن ہولانی نے سومنات سے حاصل شدہ سونا قبول کرنے سے انکار کر دیا تھا کیوں کہ ان کے خیال میں سلطان* کی یہ مہم رسول کریم (صلی اللہ علیہ وسلم) کی تعلیمات سے مطابقت نہیں رکھتی تھی محمود کی تصویر اس وقت مکمل ہوگی جب اس کا مزید اضافہ کیا جائے کہ مشہور فارسی شاعر سعدی محمود کو حریص اور لالچی تصور کرتے

تھے اور اس کے معاصر البیرونی نے کہا تھا کہ محمود کے حملوں نے ہندوستانی ذہن میں اسلام کے خلاف تلخی پیدا کر دی تھی۔ ان پہلوؤں میں سے کسی کو چھپانے کی کوشش تاریخ کو مسخ کر دے گی اور صحیح تجزیے کی راہ میں حائل ہوگی۔

اکبر بلاشبہ ایک روشن خیال حکمراں تھا جس نے سیاسی اور معاشی مفادات کی یکسانیت کی اساس پر ایک ہندوستانی سلطنت قائم کرنی چاہی تھی۔ لیکن اس کے خلاف رانا پرتاپ کی جدوجہد کو کیوں دبا یا جائے یا مذہبی تعصب کے نقطۂ نظر کو سمجھنے سے کیوں انکار کیا جائے۔ مغل سلطنت کو ایک ملک گیر ہندوستانی کردار اور رنگ و روپ دینے کی کوششیں یقیناً قابلِ داد ہیں لیکن اس سے کیوں انکار کیجئے کہ اس کی مذہبی تبادت حاصل کرنے کی کوشش کو ہندوؤں اور مسلمانوں دونوں نے ناپسند کیا تھا۔ اور مسلمانوں نے کچھ زیادہ ہی کیوں کہ انھوں نے اس کے مذہبی تجربات میں اپنے مذہب کے لئے زیادہ خطرہ محسوس کیا تھا۔

اسی طرح شیعوں کے بارے میں اورنگ زیب کے طرز عمل کو واضح کرتے وقت یہ حقیقت بھی بیان کرنی چاہئے کہ اس کے چار وزیروں میں سے تین شیعہ تھے اور ایک ہندو۔

مثالیں اور بہت سی پیش کی جا سکتی ہیں۔ مقصود یہ ہے کہ کسی تعصب کو راہ دئے بغیر بادشاہوں کے کاموں کو بجا قرار دینے یا مذمت کرنے کے لئے پہلے سے سوچے سمجھے نظریات کو منطبق کئے بغیر انسانوں اور ان کی تحریکوں کی مکمل تصویر پیش کی جائے۔

ہندوستان میں فن تاریخ نویسی کو سچائی اور صرف سچائی کا پابند رہنا چاہئے اور نظریات کے تمام اعتبارات کو اور کسی خاص انداز فکر کو زندہ یا قائم رکھنے کی تبلیغی کوششوں سے گریز کرنا چاہئے۔ کوئی خاص انداز فکر اپنانا نہیں کہ اپنے موضوع کے ساتھ فطری ہمدردی رکھنا قابلِ اعتراض نہیں ہے لیکن نظریات کے سانچے میں حقائق کو ڈھالنے کے لئے جان بوجھ کر غلط بیانیوں کو مسترد کر دینا چاہئے۔ ہر مصنف کو آزادی حاصل ہونی چاہئے کہ وہ تاریخی مناظر کو جس زاویہ سے چاہے دیکھے اور جب تک وہ سچائی پر قائم رہتا ہے اور قطع و برید نہیں کرتا اس کو صبر کے ساتھ سننا بھی چاہئے۔ تاریخی تحقیق و تفتیش

ہندوستان کے تاریخی مطالعات کا مستقبل بھی شیدہ
کے میدان میں ہزاروں پھولوں کو کھلنے دیجئے کہ اسی میں ہندوستان کے تاریخی مطالعات کا مستقبل پوشیدہ
ہے۔

آزادی تاریخی تحقیق کے لئے نئی سہولتیں لے کر آئی ہے اور ماخذی مواد کے وسیع خزانے روشنی میں
آرہے ہیں۔ ہماری توجہ بجا طور سے حکمرانوں اور حکمراں خاندانوں سے عوام کی جانب مبذول ہوگئی
ہے یہ ملک کے نئے جمہوری تقاضوں کے عین مطابق ہے۔ اس کی پوری کوشش ہونی چاہئے کہ
ایک محقق کو ماخذی مواد تک کسی دقت کے بغیر رسائی حاصل ہوجائے۔ گنیزا دستاویزوں کی تازہ کھوج
نے بین الاقوامی تجارت میں ہندوستان کی شمولیت کے نئے پہلوؤں کو اجاگر کیا ہے۔ ایک بین الاقوامی تجارتی
کارپوریشن جو کارِم کے نام سے معروف تھی (تامل میں کرِیَم بمعنی کاروبار مستعمل ہے) اور جس میں ہندو
عرب، عیسائی اور یہودی وغیرہ شامل تھے، بین الاقوامی تجارت میں ایک دلچسپ تجربہ تھا۔ ان
دستاویزات میں ہندوستان کی درآمدات و برآمدات سستی بھی ہیں اور قیمتی بھی۔ لوہے اور فولاد
کی چھ قسمیں، تانبہ اور کانسی کے برتنوں کی بارہ اقسام اور پارچہ جات کی متعدد قسمیں خاص طور سے
ہندوستانی ململ جس کا ذکر لانی اور لالی کے خوبصورت ناموں سے ملتا ہے برآمدات کی فہرست
میں مذکور ہیں۔ لکڑی، مصالحے اور عطریات وغیرہ ان کے علاوہ ہیں۔

گوا میں پرانے کاغذات و دستاویزات کے دفاتر (ہسٹاریکل آرکائیوز) ایسے دلچسپ
ماخذی مواد سے پڑ ہیں جو پرتگالیوں کی سرگرمیوں اور ان کی تجارتی اور نوآبادیاتی مہموں کے خلاف
ہندوستانی حکمرانوں کے رد عمل پر روشنی ڈالتے ہیں۔ راجستھان کے دفاتر کاغذات قدیمہ میں
اڑیسہ اور آندھرا پردیش کے انھیں دفاتر میں ہزارہا ہزار فرامین اور سرکاری دستاویزات
موجود ہیں جن کی ترتیب و تدوین باقی ہے۔ علاقائی زبانوں میں دستیاب دستاویزوں کو روشنی
میں لانے اور منظم طریقے سے استعمال کرنے کی ضرورت ہے۔ ہندوستان جیسے وسیع ملک میں

جہاں تاریخی مواد اتنا مختلف النوع اور متعدد زبانوں پر مشتمل ہے علاقائی تاریخوں کا متقاضی ہے جو ہندوستانی تاریخ و تمدن کا ایک اہم حصہ ہیں۔ علاقائی مورخوں کو مقامی بولیوں اور زبانوں میں پائے جانے والے تمام ادب کی چھان بین کرنے کے زیادہ بہتر مواقع حاصل ہیں۔ لیکن ایسے تمام مطالعوں کو مکمل و متحدہ ہندوستانی منظر کی ہم آہنگ تصویر کشی کرنی چاہیئے اور ہندوستانی زندگی کے اصل دھارے سے ہٹ کر کسی خاص علاقے کی تاریخ نہیں پیش کرنی چاہیئے۔ ہندوستانی سماج کی تمام بڑی اور چھوٹی تصانیف کو ہاتھ میں ہاتھ ڈالے چلنا چاہیئے۔ اور ہر قسم کی تعمیم کو علاقائی مطالعوں کی بنیاد پر جانچتے پرکھتے رہنا چاہیئے۔ مثال کے طور پر ہندوستان میں زرعی صورت حال کا جو بیان برنیر کے یہاں ملتا ہے وہ راجستھان اور گولکنڈہ سے متعلق بعض زرعی مطالعوں سے پوری طرح میل نہیں کھاتا ہے۔

ہندوستان کی تاریخی علمیت کے لئے یہ ضروری ہے کہ وہ جنوب مشرقی ایشیا اور مغربی ایشیا کے ملکوں سے زیادہ گہرے تعلقات استوار کرے تاکہ ہماری تاریخ میں ایک وسیع ایشیائی نقطۂ نظر پیدا ہو۔ اس سے ہم کو ایک ایسا خاکہ فراہم ہوگا جو تہذیبی قوتوں کے باہمی عمل اور ردعمل کے سمجھنے کے لئے ضروری ہے۔ مثلاً شام میں متعدد غیر ملکی ماہرین آثار قدیمہ کی متعدد جماعتیں کام کر رہی ہیں لیکن ان میں ایک بھی ہندوستانی نہیں۔ ان مقامات کا ایک اچھا اور محتاط مطالعہ ہندوستان کے تہذیبی اثرات کے بہت سے دلچسپ پہلوؤں کو اجاگر کرے گا جو تہذیبیں جو فرات، نیل، سندھ اور گنگا کے کنارے پھلی پھولیں ان کا گہرا اور مفصل مطالعہ کیا جانا چاہیئے۔ اس کے علاوہ مغربی ایشیائی ممالک کے کتب خانوں کو بہت گہری نظر سے دیکھنا چاہیئے کہ ان میں کتنا مواد موجود ہے جس کا ہندوستانی تاریخ و تمدن سے کوئی تعلق ہے۔ دہلی سلطنت کی تاریخ بارھویں صدی سے شروع ہوتی ہے جب ہندوستانی سماج پر مایوسی کی ایک عظیم دھند چھائی ہوئی تھی۔ اس کی وجہ سے بہت سے مصنفین کی نگاہ سے ہندوستانی عالموں کے وہ کارنامے اوجھل ہو گئے جو انھوں نے سابقہ صدیوں میں انجام دیئے تھے اور جن کا عرب ممالک پر گہرا اثر پڑا تھا۔ اجازت دیجئے کہ میں تیرھویں صدی سے متعلق اپنی ایک کتاب سے ایک اقتباس پیش کروں:

"گیارھویں اور بارھویں صدی میں ہندوستانی سماج کی ایک دھندلی تصویر کی بنا پر

بہر کیف کسی کی نگاہ سے سابقہ صدیوں میں ہندوستان کے انجام دیے ہوئے ذہنی کارنامے اوجھل نہیں ہونے چاہئیں۔ ترکوں کی آمد سے بہت پہلے ہندو تصانیف نے ریاضیات، فلکیات سے ہیات علم کیمیا، طب، نجوم، حکایات اور سیاسیات کے میدانوں میں عربوں کی توجہ اپنی طرف منعطف کرلی تھی اور ان مضامین کی بہت سی سنسکرت کتابوں کے ترجمے عربی میں ہو چکے تھے۔ لیکن گیارھویں بارھویں صدی کے ہندوستان کا یہ عظیم ذہنی ورثہ بہرحال ہندوستانی عوام کی رسائی سے باہر تھا۔ مسلمان اپنے متعدد علوم کے علاوہ اپنے ساتھ وہ بہت سے علوم بھی لیکر آئے تھے جو انھوں نے بنیادی طور پر ہندوؤں ہی سے مستعار لئے تھے۔"

عربی ادب کا ایک مطالعہ ہندوستانی علمیت پر عرب ممالک کے اثرات اور اس کے برعکس حقیقت کا تجزیہ کرنے میں معاون ثابت ہوتا ہے۔ جنوب مشرقی ایشیا کے ممالک کے پاس بھی بہت کچھ ہے جس سے ملائیشیا اور انڈونیشیا کے ساتھ ہندوستان کے تعلقات کی تاریخ کو سمجھا جا سکتا ہے۔

یہی وقت ہے کہ ہندوستان میں دستیاب تمام مواد کی تنظیم، تدوین اور فہرست سازی کی جائے اور اس کا جائزہ لیا جائے کہ جنوب مشرقی ایشیا اور مغربی ایشیا کے ممالک میں ہماری تاریخ کے لئے کیا چیز قدر و قیمت کی حامل ہے۔ ایسے مطالعوں میں یہ فکر کی بڑھتی ہوئی دلچسپی کے پیش نظر اس طرح کی کوئی بھی کوشش بڑی نتیجہ خیز ثابت ہوگی۔ ایک عظیم فرانسیسی مؤرخ فیسٹل دی کلین Fustel del Coulanges نے ایک بار کہا تھا کہ "ایک دن کے امتزاج کے لئے تجزیہ کے برسہا برس درکار ہوتے ہیں۔" ہم کیا امید رکھنی چاہئیے کہ ہماری کوششیں ایک دن ہندوستان کے تاریخ و تمدن کو اس کے تمام پہلوؤں سمیت مگر تمام تعصبات اور غلط بیانیوں سے پاک دیکھنے میں معاون ثابت ہوں گی۔

اپنی بات ختم کرنے سے پہلے میں ان خطرات کی جانب توجہ مبذول کرانا چاہتا ہوں جو اصطلاحات اور خیالات کے ترجمہ میں مضمر ہوتے ہیں۔ اگر ترجمے اصل معانی سے ہم آہنگ

نہیں ہوتے تو تاریخی فکر مسخ ہو جاتی ہے اور بعد میں تاثرات کو صحیح کرنا مشکل ہو جاتا ہے۔ ہندوستانی اداروں کے سلسلہ میں جو ایک قطعی مختلف پس منظر میں پیدا ہوئے اور پروان چڑھے انگریزی اصطلاحات کا بے باکانہ استعمال بہت سے اداروں کو صحیح طور پر سمجھنے میں رکاوٹ ڈالتا ہے۔ اصل اصطلاحات کی احتیاط سے وضاحت کرنی چاہیئے اور مترادفات کے استعمال سے بچنا چاہیئے۔ مغل انتظامیہ کے بارے میں بہت سے غلط تصورات اصطلاحات کے اصل معانی سے ناواقفیت کی بنا پر پیدا ہوئے ہیں۔ ایک مثال کافی ہوگی۔ انعام کی زمینیں پانے والے حضرات کے لئے معاشی مؤرخین اکثر ائمہ دار کی اصطلاح استعمال ہیں۔ اور وہ ائمہ کو امام (بمعنی مذہبی رہنما) کی جمع سمجھتے ہیں لیکن حقیقت یہ ہے کہ اصطلاح ائمہ نہیں یمہ ہے۔ ترکی زبان میں یمہ کے معنی روزانہ خوراک یا وثیقہ کے ہوتے ہیں۔

دینی آزادی کی ایک فضا، ہر کھرے نقطۂ نظر کے لئے احترام، اور ہندوستان کی تاریخ و تہذیب کو ایک وسیع تاریخی تناظر میں دیکھنے کی مخلصانہ کوشش ہی تاریخ کے فہم و ادراک کے تقاضوں کے ایک جامع تصور تک رہنمائی کرسکتی ہے۔ انڈین ہسٹری اینڈ کلچر سوسائٹی کو اسی آدرش کا پابند رہنا چاہیئے۔

عورت اسلامی خاندان میں

(مولانا سید جلال الدین عمری)

خاندان میں عورت کی تین نمایاں حیثیتیں ہیں۔ ماں، بیوی اور بیٹی۔ اسلام نے ان تینوں حیثیتوں سے عورت کو بہت ہی عزت اور احترام کا مقام عطا کیا ہے۔ اسے معاشی استحکام بخشا ہے اور اسے وہ تمام حقوق دیے ہیں جو دنیا کا کوئی بھی معاشرہ کسی بھی شخص کو دے سکتا ہے۔

ماں کی حیثیت سے اسلام میں خدا اور رسول کے بعد سب سے اونچا درجہ ماں کا ہے۔ اسلام نے ماں اور باپ دونوں کے ساتھ حُسنِ سلوک کی تاکید کی ہے اور ان کی اطاعت کا حکم دیا ہے اس لئے کہ انسان پر دونوں ہی کے احسانات ہیں لیکن قرآن و حدیث میں ماں کے احسانات کو نمایاں کیا گیا ہے چنانچہ ایک جگہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

وَوَصَّيْنَا الْإِنسَانَ بِوَالِدَيْهِ حَمَلَتْهُ أُمُّهُ وَهْنًا عَلَىٰ وَهْنٍ وَفِصَالُهُ فِي عَامَيْنِ أَنِ اشْكُرْ لِي وَلِوَالِدَيْكَ إِلَيَّ الْمَصِيرُ (لقمان)

ہم نے انسان کو تاکید کی کہ وہ اپنے والدین کے ساتھ اچھا سلوک کرے۔ اس کی ماں نے ضعف پہ ضعف اٹھا کر اسے اپنے پیٹ میں رکھا ہم نے اسے حکم دیا کہ میرا شکر بھی ادا کر اور اپنے والدین کا بھی شکریہ ادا کر میری ہی طرف تجھے پلٹنا ہے۔

دوسری جگہ ارشاد فرمایا ہے۔ وَوَصَّيْنَا الْإِنسَانَ بِوَالِدَيْهِ إِحْسَانًا حَمَلَتْهُ أُمُّهُ كُرْهًا وَوَضَعَتْهُ كُرْهًا وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا (الاحقاف ۱۵)

ہم نے انسان کو وصیت کی کہ وہ اپنے والدین کے ساتھ اچھا سلوک کرے۔ اس کی ماں نے تکلیف اٹھا کر اسے پیٹ میں رکھا اور تکلیف اٹھا کر اسے جنا۔ اس کے حمل اور دودھ چھڑانے میں تیس مہینے لگ گئے۔

بچہ کی نگہداشت، پرورش، خدمت اور تعلیم و تربیت وغیرہ میں باپ کے ساتھ ماں بھی شریک ہوتی ہے لیکن حمل وضع حمل اور رضاعت کی تکلیف تنہا ماں برداشت کرتی ہے۔ نو ماہ تک حمل کا بوجھ اٹھانا۔ موت و حیات کی کشمکش سے گزر کر بچہ کو جنم دینا۔ اپنے خون کو دودھ بنا کر بچہ کو پلانا اور پھر اس پورے عرصہ میں احتیاط کی زندگی گزارنا آسان نہیں ہے اس صعوبت کے برداشت کرنے میں باپ اس کا شریک نہیں ہوتا۔ اس لئے اس کا احسان بھی زیادہ ہے۔

احادیث میں ماں کی خدمت، اطاعت اور اس کے ساتھ حسن سلوک کی طرف مختلف پہلوؤں سے توجہ دلائی گئی۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے باپ کے ساتھ بھی حسنِ سلوک کی تاکید فرمائی ہے لیکن ماں کے ساتھ حسنِ سلوک پر زیادہ زور دیا ہے۔ چنانچہ آپ کا ارشاد ہے:-

أُوصِي امرءًا بِأُمِّهِ أُوصِي امرءًا بِأُمِّهِ أُوصِي امرءًا بِأُمِّهِ أُوصِي امرءًا بِأَبِيهِ [1]

میں آدمی کو اس کی ماں کے بارے میں تاکید کرتا ہوں، میں آدمی کو اس کی ماں کے بارے میں تاکید کرتا ہوں میں آدمی کو اس کی ماں کے بارے میں تاکید کرتا ہوں میں آدمی کو اس کے باپ کے بارے میں تاکید کرتا ہوں۔

حضرت عائشہ رضہ کی روایت ہے۔ قلت یا رسول اللہ! من اعظم الناس حقا علی المرأة قال زوجها قلت من اعظم الناس حقا علی الرجل قال امها [2]

میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا کہ عورت پر سب سے زیادہ حق کس کا ہے؟ آپ نے فرمایا اس کے شوہر کا میں نے پوچھا مرد پر سب سے بڑا حق کس کا ہے؟ آپ نے فرمایا اس کی ماں کا۔

بعض لوگوں کا خیال ہے کہ باپ کے مقابلے میں ماں کمزور ہے اس لئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے ساتھ حسن سلوک کی زیادہ تاکید فرمائی ہے۔ ہو سکتا ہے یہ بات بھی ہو لیکن اصل وجہ یہ ہے کہ ماں کے احسانات باپ سے زیادہ ہیں اور وہ فی الواقع اس کی مستحق ہے کہ اس کی طرف زیادہ توجہ کی جائے۔

۲- احادیث میں والدین کی نافرمانی کو کبائر یعنی بڑے گناہوں میں شمار کیا گیا ہے [3] اس کے ساتھ ماں کی نافرمانی سے بچنے کی خصوصیت سے تاکید کی گئی ہے۔ اور اسے ایک فعل حرام قرار دیا گیا ہے — رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے:-

ان اللہ حرم علیکم عقوق الامھات۔ ووأد البنات [4]

اللہ تعالیٰ نے تم پر حرام ٹھہرائی ہے ماؤں کی نافرمانی اور لڑکیوں کو زندہ دفن کرنا۔

---

[1] ابن ماجہ، ابواب الادب، باب برالوالدین۔ مستدرک حاکم ۴/ ۱۵۰ [2] مستدرک حاکم ۴/ ۱۵۰

[3] بخاری، کتاب الادب باب عقوق الوالدین من الکبائر۔ مسلم کتاب الایمان، باب الکبائر واکبرھا

[4] بخاری، کتاب الادب باب عقوق الوالدین من الکبائر

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے دس معصیتوں کا ذکر فرمایا اور کہا کہ جب میری امت ان کا ارتکاب کرنے لگے گی تو اس پر مصیبتوں اور عذاب کا نزول شروع ہو جائے گا۔ ان میں سے ایک یہ ہے :—

اطاع الرجل زوجتہ وعق امہ و برصدیقہ وجفا اباہ
آدمی اپنی بیوی کی بات مانے گا اور ماں کی نافرمانی کریگا دوست کے ساتھ تو اچھا برتاؤ کرے گا لیکن باپ کے ساتھ اس کا رویہ سخت ہوگا۔

ایک روایت میں اسے علاماتِ قیامت سے ایک علامت قرار دیا گیا ہے [1]

۳۔ ماں کے ساتھ حسن سلوک کو حصولِ جنت اور گناہوں سے مغفرت کا ذریعہ بتایا گیا ہے۔ حضرت عائشہؓ بیان کرتی ہیں کہ حارثہ بن نعمانؓ اپنی ماں کے ساتھ سب سے اچھا سلوک کرتے تھے۔ ایک روز رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا میں نے خواب میں جنت کا نظارہ دیکھا۔ وہاں میں نے کسی کے قرآن پڑھنے کی آواز سنی۔ میں نے پوچھا یہ کس کی آواز ہے۔ بتایا گیا کہ یہ حارثہ بن نعمان کی آواز ہے۔ اس کے بعد آپ نے صحابہ سے فرمایا۔ یہ ہے ماں کے ساتھ حسن سلوک کا ثواب۔ یہ ہے ماں کے ساتھ حسنِ سلوک کا ثواب۔ [2]

حضرت عبداللہ بن عمرؓ فرماتے ہیں کہ ایک شخص نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ مجھ سے ایک بڑے گناہ کا ارتکاب ہو گیا ہے۔ کیا اس سے توبہ کی کوئی شکل ہے؟ آپ نے اس سے پوچھا کیا تمہاری ماں ہے؟ اس نے عرض کیا نہیں۔ آپ نے دریافت فرمایا کیا تمہاری خالہ ہے؟ اس نے کہا ہاں! آپ نے فرمایا اس کے ساتھ حسن سلوک کرو۔ [3]

اس کا مطلب یہ ہے کہ ماں ہی کی خدمت نہیں بلکہ اس کے عزیزوں اور رشتہ داروں کی خدمت بھی گناہوں کے کفارہ اور مغفرت کا سبب بن جاتا ہے

۴۔ ماں کی خدمت باپ کی خدمت سے بھی مقدم ہے۔ ماں کے بعد ہی کسی دوسرے کا مقام ہے۔

---

[1] ترمذی، ابواب الفتن، باب ماجاء فی اشراط الساعۃ [2] مشکوٰۃ المصابیح، کتاب الآداب، باب فی البر والصلۃ بحوالہ شرح السنۃ والبیہقی ورواہ الحاکم فی المستدرک ۴/ ۱۵۱

[3] ترمذی ابواب البر والصلۃ، باب ما جاء فی بر الخالۃ۔ مستدرک حاکم ۴/ ۱۵۵

حضرت ابوہریرہؓ روایت کرتے ہیں کہ ایک شخص نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا من احق بحسن صحابتی ، میرے حسن سلوک کا سب سے زیادہ مستحق کون ہے ؟ آپ نے فرمایا تمہاری ماں - اس نے پوچھا اس کے بعد کون ؟ آپ نے فرمایا تمہاری ماں ، اس نے تیسری مرتبہ پوچھا اس کے بعد کون ؟ آپ نے اس مرتبہ بھی اسے یہی جواب دیا - چوتھی مرتبہ جب اس نے یہی سوال کیا تو آپ نے فرمایا تمہارا باپ [1]

ایک اور حدیث میں ہے کہ ایک صحابی نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا کہ حسن سلوک کا سب سے زیادہ حقدار کون ہے ؟ آپ نے فرمایا تمہاری ماں - اس نے سوال کیا پھر کون ؟ آپ نے فرمایا تمہاری ماں ، اس نے سہ بارہ یہی سوال کیا - آپ نے اس مرتبہ بھی یہی جواب دیا - چوتھی بار جب اس نے یہی سوال کیا تو آپ نے فرمایا - تمہارا باپ - اس کے بعد رشتہ میں جو تم سے جتنا قریب ہو اتنا ہی وہ حسن سلوک کا مستحق ہوگا [2]

قاضی عیاض کہتے ہیں بعض لوگوں نے کہا ہے کہ ماں اور باپ دونوں حسن سلوک کا برابر استحقاق رکھتے ہیں - لیکن جمہور کے نزدیک ماں کا حق زیادہ ہے - امام نووی فرماتے ہیں یہی رائے صحیح ہے - حارث محاسبی کہتے ہیں کہ اس پر اجماع ہو چکا ہے کہ ماں کا حق اس معاملہ میں باپ سے زیادہ ہے [3]

ماں کے ساتھ حسن سلوک دوگنا ہونا چاہیئے یا تین گنا اس بارے میں مختلف روایات آتی ہیں - امام طحاوی فرماتے ہیں کہ اس سلسلہ میں وہ روایات زیادہ قوی ہیں جن میں کہا گیا ہے کہ انسان کو باپ کے ساتھ جتنا سلوک کرنا چاہیئے اس سے تین گنا زیادہ ماں کے ساتھ کرنا چاہیئے [4]

امام احمد فرماتے ہیں باپ کی اطاعت ہوگی اور اس کا حکم مانا جائے گا لیکن جہاں تک حسن سلوک کا تعلق ہے چار حقوق میں سے تین ماں کے ہوں گے - [5]

اسلام نے ماں باپ کے قانونی حقوق ادا کرنے ہی پر زور نہیں دیا بلکہ ان کے ساتھ حسن سلوک کی

---

[1] بخاری ، کتاب الادب ، باب من احق الناس بحسن صحابتی - مسلم ، کتاب البر والصلۃ - [2] ابوداؤد ، کتاب الادب ، ترمذی ، ابواب البر والصلۃ [3] شرح مسلم ۲/۳۱۲ - ۳۱۳ [4] تفصیل کے لئے دیکھی جائے مشکل الآثار ۲/۲۷۰ - ۲۷۳ - [5] اعلام الموقعین ۴/۲۵۹ -

تاکید فرمائی ہے اس میں دو باتیں داخل ہیں۔ ایک یہ کہ ان کے حقوق خوش دلی اور محبت کے ساتھ ادا کئے جائیں اور انہیں بوجھ نہ سمجھا جائے۔ دوسرے یہ کہ قانونی حدود سے آگے بڑھ کر ان کے ساتھ وہ بہتر سے بہتر رویہ اختیار کیا جائے جو انسان کے بس میں ہے۔ اس میں بھی ماں کا حق باپ سے مقدم ہے۔

بیوی کی حیثیت سے اسلام کے نزدیک عورت کا مستقل وجود ہے۔ نکاح کی وجہ سے نہ تو اس کی شخصیت شوہر کی شخصیت میں گم ہو جاتی ہے اور نہ وہ اس کی محکوم اور غلام ہوتی ہے۔ شادی کے بعد ایک طرف تو وہ نئی ذمہ داریاں سنبھالتی ہے اور دوسری طرف کچھ حقوق کی مالک بھی ہوتی ہے۔ وہ جس طرح اپنی ذمہ داریوں سے انکار نہیں کر سکتی اسی طرح اس کے یہ حقوق بھی چھینے نہیں جا سکتے۔

اب آئیے یہ دیکھیں کہ اسلام میاں بیوی کے تعلقات کو کس نقطۂ نظر سے دیکھتا ہے اور ان کے لئے کیا اخلاقی اور قانونی بنیادیں فراہم کرتا ہے؟

۱۔ میاں بیوی کا تعلق اصلاً الفت و محبت کا تعلق ہے۔ عورت اور مرد کے درمیان اللہ تعالیٰ نے فطری طور پر محبت، کشش اور جاذبیت رکھ دی ہے۔ قرآن مجید نے ایک جگہ اس کا ذکر ان الفاظ میں کیا ہے:۔

وَمِنْ اٰیٰتِہٖٓ اَنْ خَلَقَ لَکُمْ مِّنْ اَنْفُسِکُمْ اَزْوَاجًا لِّتَسْکُنُوْٓا اِلَیْھَا وَجَعَلَ بَیْنَکُمْ مَّوَدَّةً وَّرَحْمَةً ۭ اِنَّ فِیْ ذٰلِکَ لَاٰیٰتٍ لِّقَوْمٍ یَّتَفَکَّرُوْنَ ۝ (الروم: ۲۱)

اس کی نشانیوں میں سے ایک یہ بھی ہے کہ اس نے تمہارے لئے تمہاری ہی جنس سے جوڑے بنائے تاکہ تم ان کے پاس سکون حاصل کرو اور تمہارے درمیان محبت اور رحمت پیدا کر دی یقیناً اس میں نشانیاں ہیں ان لوگوں کیلئے جو غور و فکر کرتے ہیں۔

اس میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ میاں بیوی کے درمیان اُلفت و محبت اور ہمدردی و غم خواری کا تعلق ہونا چاہیئے۔ یہی ان کی فطرت کا تقاضا ہے۔ اگر محبت کی جگہ نفرت و عداوت نے لے لی ہے تو یہ اس فطرت کے خلاف ہے جس پر اللہ نے انہیں پیدا کیا ہے

۲۔ بیوی چھوٹے سے چھوٹے ادارہ کا ایک سربراہ ہوتا ہے جو اسے چلاتا ہے اس کے بغیر اس کا نظم باقی نہیں رہ سکتا۔ خاندان اور اس کے مسائل دوسرے بہت سے اداروں اور ان کے مسائل سے زیادہ پیچیدہ اور متنوع ہیں۔ اگر اس کا

کوئی سربراہ اور منتظم نہ ہو تو لازماً اس کا شیرازہ بکھر جائے گا۔ اسلام کے نزدیک مختلف اسباب کی بنا پر مرد کو خاندان کے سربراہ کی حیثیت حاصل ہے۔ اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ مرد کو اس کی بیوی پر بے قید اور مطلق اقتدار دے دیا گیا ہے اور بیوی اس کی محکوم مطلق ہے۔ بلکہ عورت پر جہاں یہ ذمہ داری عائد ہوتی ہے کہ وہ مرد کو اپنا بڑا مان کر جائز مطالبات میں اس کی اطاعت کرے اور گھر کے نظم کو ٹھیک رکھے وہیں وہ اپنے حقوق بھی رکھتی ہے۔ ان حقوق کی ادائیگی مرد کے لئے لازم ہے۔ چنانچہ قرآن میں ہے:-

اَلرِّجَالُ قَوّٰمُوْنَ عَلَى النِّسَآءِ بِمَا فَضَّلَ اللّٰهُ بَعْضَهُمْ عَلٰى بَعْضٍ وَّبِمَآ اَنْفَقُوْا مِنْ اَمْوَالِهِمْ فَالصّٰلِحٰتُ قٰنِتٰتٌ حٰفِظٰتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللّٰهُ ۝ (النساء : ۰ ۳۴)

مرد عورتوں کے سرپرست اور نگراں ہیں۔ اس وجہ سے کہ اللہ نے ایک کو دوسرے پر فضیلت دی ہے اور اس وجہ سے بھی کہ وہ اپنے مال خرچ کرتے ہیں۔ پس جو نیک بیویاں ہیں وہ اطاعت کرنے والی اور مردوں کے پیچھے ان کی چیزوں کی حفاظت کرنے والی ہیں اس طرح جیسے اللہ نے حفاظت فرمائی ہے۔

یہی بات ایک دوسری جگہ اس طرح فرمائی گئی ہے:-

وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِيْ عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوْفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ وَاللّٰهُ عَزِيْزٌ حَكِيْمٌ ۝ (البقرہ : ۲۲۸)

دستور کے مطابق ان کے اسی طرح حقوق ہیں جس طرح ان کی ذمہ داریاں ہیں البتہ مردوں کو ان پر ایک درجہ برتری کا ہے اور اللہ غالب اور حکمت والا ہے۔

خاندانی زندگی میں مرد کی برتری کو تسلیم کرکے عورت 'نان نفقہ' رہائش، مہر، حفاظت و صیانت اور تعلیم و تربیت وغیرہ بہت سے حقوق سے بہرہ مند ہوتی ہے۔ ان حقوق کی ادائیگی میں مرد کوتاہی کرے تو از روئے قانون وہ انہیں حاصل کر سکتی ہے۔

۳- اسلام نے اس کی ترغیب دی ہے کہ مرد اپنی بیوی کے قانونی حقوق ہی نہ ادا کرے بلکہ اس سے آگے بڑھ کر اس کے ساتھ اچھے سے اچھا سلوک کرے۔ بعض اوقات بیوی کی شکل و صورت مزاج اور عادات آدمی کو ناپسند ہوتے ہیں۔ اس کا اثر ان کے تعلقات پر بھی پڑتا ہے اس طرح کے مواقع پر آدمی کو بیوی کے اچھے پہلوؤں کو بھی دیکھنا چاہئے۔ اس کی ایک بات ناپسندیدہ ہو تو دس باتیں قابل تعریف

بھی ہو سکتی ہیں اس لئے شرافت و اخلاق ہی کا نہیں حکمت و دانائی کا تقاضا یہ ہے کہ آدمی گھر کو وسیع مفاد کو سامنے رکھے اور تعلقات کو خراب نہ ہونے دے۔ اس معاملہ میں اسلام نے جس اعلیٰ رویہ کی تلقین کی ہے اس کی مثال مشکل ہی سے کہیں اور ملے گی۔ فرمایا۔

وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ فَإِن كَرِهْتُمُوهُنَّ فَعَسَىٰ أَن تَكْرَهُوا شَيْئًا وَيَجْعَلَ اللَّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا (النساء: ١٩)

ان کے ساتھ بھلے طریقہ سے زندگی بسر کرو۔ اگر تم ان کو ناپسند کرتے ہو تو ہو سکتا ہے کہ ایک چیز تمہیں ناپسند ہو اور اللہ نے اسی میں بہت سی بھلائی رکھ دی ہو۔

اس حسن سلوک کی بہترین تشریح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات میں ملتی ہے۔

حضرت معاویہ قشیریؓ نے آپ سے بیوی کے حقوق پوچھے تو فرمایا۔

ان تطعمها اذا طعمت وتكسوها اذا اكتسيت ولا تضرب الوجه ولا تقبح ولا تهجر الا في البيت [1]

جب تم کھاؤ تو اسے بھی کھلاؤ، جب تم پہنو تو اسے بھی پہناؤ (غصہ سے بے قابو ہو کر) اس کے منہ پر مت مارو اور اس کو برا بھلا مت کہو (اس سے کنارہ کشی ضروری ہو جائے تو گھر سے مت نکال دو بلکہ) گھر ہی کے اندر اس سے علیحدہ رہو۔

یہی روایت ان الفاظ کے ساتھ بھی آئی ہے۔

اطعموهنّ مما تاكلون واكسوهن مما تكسون ولا تضربوهن ولا تقبحوهن [2]

تم جو کھاؤ وہی ان کو بھی کھلاؤ، جو پہنو وہی ان کو بھی پہناؤ ان کو مار پیٹ مت کرو اور برا بھلا مت کہو۔

اس سے دو باتیں معلوم ہوئیں۔ ایک یہ کہ کھانے پینے اور پہننے اوڑھنے میں انسان کا جو معیار ہے وہی اس کی بیوی کا بھی ہونا چاہیئے۔ خود اعلیٰ معیار کے ساتھ رہنا اور اسے کم تر معیار کی زندگی گزارنے پر مجبور کرنا صحیح نہیں ہے۔ دوسرے یہ کہ اس کے ساتھ میل جول اور تعلقات میں شریفوں کا سا برتاؤ کرنا چاہیئے، جہالت اور بربریت کا مظاہرہ نہیں کرنا چاہیئے۔

عورت کی کوئی بات ناگوار گذرے تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نصیحت فرمائی ہے کہ آدمی کو صبر و تحمل سے کام لینا چاہیئے۔ اس لئے کہ یہ ناگواری بالعموم وقتی اور عارضی ہوتی ہے۔ اس کی ایک حرکت ناپسند ہوتی ہے

---

[1] ابو داؤد، کتاب النکاح، باب فی حق المرأۃ علی زوجہا [2] حوالہ سابق

تو دوسری دل کو خوش کرنے والی بھی ہو سکتی ہے۔ بات بات پر غم و غصہ اور نفرت کا اظہار باہمی تعلقات کو ہمیشہ کے لئے خراب کر سکتا ہے۔ حضرت ابوہریرہ رضؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔

لا يفرك مومن مومنة ان كره منها خلقا رضي منها اٰخر [۱]
کوئی مومن کسی مومنہ (بیوی) سے نفرت نہ کرے۔ اگر اس کی ایک عادت اسے اچھی نہ لگے تو دوسری اچھی لگے گی۔

بعض اوقات آدمی گھر سے باہر تو حسنِ اخلاق کا مظاہرہ کرتا پھرتا ہے لیکن بیوی کے ساتھ اس کا رویہ بہت غلط ہوتا ہے، حالانکہ بیوی جو زندگی بھر کی ساتھی ہے اس کی زیادہ مستحق ہے کہ اس کے ساتھ بہترین سلوک کیا جائے۔ حدیث میں اُس شخص کو سب سے اچھا انسان کہا گیا ہے جس کا سلوک بیوی کے ساتھ اچھا ہو۔ حضرت ابوہریرہ رضؓ کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔

اكمل المؤمنين ايمانا احسنهم خلقا و خياركم خياركم لنسائهم [۲]
ایمان والوں میں سب سے زیادہ کامل ایمان اس شخص کا ہے جس کے اخلاق سب سے اچھے ہوں اور تم میں بہتر لوگ وہ ہیں جو اپنی عورتوں کے حق میں بہتر ہیں۔

ایک روایت میں بیوی بچوں کے ساتھ لطف و محبت کو ایک ایسا وصف قرار دیا گیا ہے جس سے ایمان کی تکمیل ہوتی ہے۔ چنانچہ حضرت عائشہ رضؓ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتی ہیں۔

ان من اكمل المؤمنين ايمانا احسنهم خلقا والطفهم باهله [۳]
اہل ایمان میں سب سے کامل ایمان اس شخص کا ہے جس کے اخلاق سب سے اچھے ہوں اور جو اپنے بیوی بچوں کے ساتھ زیادہ لطف و مہربانی سے پیش آئے۔

حضرت عائشہ رضی کی ایک اور روایت ہے کہ آپ نے فرمایا

خيركم خيركم لاهله وانا خيركم لاهلي [۴]
تم میں بہتر شخص وہ ہے جو اپنے گھر والوں کے حق میں بہتر ہو اور میں اپنے گھر والوں کے لئے تم سب میں بہتر ہوں۔

---

[۱] مسلم، کتاب الرضاع، باب الوصیۃ بالنساء [۲] ترمذی، ابواب الرضاع، باب ما جاء فی حق المرأۃ علی زوجھا [۳] ترمذی، ابواب الایمان، باب ما جاء فی استکمال الایمان۔
[۴] ترمذی، ابواب المناقب، باب فضل ازواج النبی ﷺ، رواہ ابن ماجہ عن ابن عباس، کتاب النکاح باب حسن معاشرۃ النساء۔

۳۔ اسلام کے نزدیک زوجین کے تعلقات کی معیاری شکل یہ ہے کہ وہ کشمکش اور تنازعات سے پاک ہو بیوی شوہر کو مسرور و مطمئن رکھنے کی کوشش کرے، جائز کاموں میں اس کی اطاعت کرے اور اس کی عزت وناموس اور مال وجائیداد کی حفاظت کرے دوسری طرف شوہر اس طرح کی نیک اور صالح بیوی کو بہترین متاعِ حیات سمجھے اور اس کے ساتھ بہتر سے بہتر سلوک کرے۔

حضرت ابوہریرہ رض بیان کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا گیا کہ نیک اور صالح عورت کی کیا صفات ہیں۔ آپ نے جواب دیا:

التی تسرہ اذا نظر وتطیعہ اذا امر ولا تخالفہ فی نفسہا ومالہا [1]	جب اسے وہ دیکھے تو خوش کرے، جب کوئی حکم دے تو اسے مان لے اور ناموس اور اس کے مال کی حفاظت کرے اور ان میں اس کی مخالفت نہ کرے

حضرت ابوامامہ رض کی روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:۔

ما استفاد المومن بعد تقوی اللہ خیرا لہ من زوجۃ صالحۃ ان امرھا اطاعتہ وان نظر الیہا سرتہ وان اقسم علیہا ابرتہ وان غاب عنہا نصحتہ فی نفسہا ومالہ۔ [2]	اللہ کے تقویٰ کے بعد ایک مومن جن چیزوں سے فائدہ اٹھاتا ہے ان میں صالح بیوی سے بہتر کوئی چیز نہیں ہے ایسی بیوی کو اسے حکم دے تو اطاعت کرے دیکھے تو مسرت سے بھر دے کوئی بات قسم کھا کر کہہ دے تو اسے پورا کرے اور اس کی غیرحاضری میں اپنے نفس اور اس کے مال میں خیرخواہی کا رویہ اختیار کرے۔

حضرت عبداللہ بن عمرو بن عاص کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:۔

الدنیا متاع وخیر متاعہا المرأۃ الصالحۃ۔ [3]	یہ دنیا زندگی گذارنے کا سامان ہے۔ اس میں بہترین سامان صالح عورت ہے۔

---

[1] مسند احمد ۲/ ۲۵۱ ۔ نسائی، کتاب النکاح، باب ای النساء خیر۔

[2] ابن ماجہ، کتاب النکاح، باب افضل النساء۔

[3] ۔ مسلم، کتاب الرضاع باب الوصیۃ بالنساء، ابن ماجہ، کتاب النکاح، باب افضل النساء۔

حضرت عمرؓ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا کہ اللہ تعالیٰ نے سونا اور چاندی کے جمع کرنے سے تو منع فرمایا ہے پھر ہم کس قسم کا مال اپنے پاس رکھیں۔ آپ نے فرمایا:۔

لیتخذ احدکم قلبا شاکرا ولسانا ذاکرا وزوجۃ مومنۃ تعین احدکم علی امر الاخرۃ[1]	تم میں سے ہر کسی کو شکرگزار دل، اللہ کو یاد کرنے والی زبان اور مومن بیوی جو آخرت کے کاموں میں اس کی مدد کرے اپنے پاس رکھنا چاہئے (یہی سب سے بڑی دولت ہے)

اس سے اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ اسلام میاں بیوی کے درمیان کس قسم کے تعلقات دیکھنا چاہتا ہے اگر اس نوعیت کے تعلقات قائم ہو جائیں تو دونوں ایک دوسرے کے معاون، ہمدرد اور بہی خواہ ہوں گے۔ ان کی زندگی خوشگوار اور مثالی ہوگی اور حقوق و اختیارات کے وہ مسائل جن کی وجہ سے بالعموم خانگی زندگی تباہ و برباد ہو جاتی ہے پیدا ہی نہیں ہوں گے۔

لڑکی کی حیثیت سے | دورِ جاہلیت میں لڑکے بہت بڑا سرمایہ سمجھے جاتے تھے اور ان کے وجود پر فخر کیا جاتا تھا اسلئے کہ ان سے قبیلہ کی قوت میں اضافہ ہوتا اور معاشی تنگ دوو میں وہ معاون اور مددگار ہوتے۔ لیکن لڑکیاں اہلِ عرب کیلئے ایک بوجھ تھیں۔ ان کو وہ موجبِ عار سمجھتے تھے اور ان کے ذکر ہی سے ان کا سر شرم سے جھک جاتا تھا۔ قرآن مجید نے لڑکیوں کے بارے میں ان کے جذبات کی تصویر کشی ان الفاظ میں کی ہے۔

وَاِذَا بُشِّرَ اَحَدُهُمْ بِالْاُنْثٰى ظَلَّ وَجْهُهٗ مُسْوَدًّا وَّهُوَ كَظِيْمٌ ۔ يَتَوَارٰى مِنَ الْقَوْمِ مِنْ سُوْٓءِ مَا بُشِّرَ بِهٖ ؕ اَيُمْسِكُهٗ عَلٰى هُوْنٍ اَمْ يَدُسُّهٗ فِى التُّرَابِ (النحل ۵۸-۵۹)	جب ان میں سے کسی کو لڑکی کی خوشخبری دی جاتی ہے تو اس کا چہرہ سیاہ پڑ جاتا ہے اور وہ غم سے گھٹنے لگتا ہے اس خبر کی وجہ سے لوگوں سے چھپا پھرتا ہے (اور اس سوچ میں پڑ جاتا ہے کہ) آیا ذلت برداشت کرتے ہوئے اسے باقی رکھے یا مٹی کے نیچے دفن کر دے

ان مکروہ جذبات کا ایک نتیجہ یہ بھی تھا کہ بعض قبائل لڑکیوں کو زندہ دفن کر دیتے تھے۔ قرآن مجید نے قتلِ اولاد کی سخت مذمت کی، اسے ایک سنگین جرم قرار دیا اور ہمیشہ کے لئے اسے ختم کر دیا۔ اس نے کہا کہ قیامت کے روز اس شقاوت اور سنگ دلی کا خدا کو جواب دینا ہوگا۔ فرمایا

---

[1] ابن ماجہ حوالہ سابق۔ ترمذی، ابواب التفسیر سورۂ توبہ

وَاِذَا الْمَوْءٗدَةُ سُئِلَتْ (التکویر) اور اس وقت کو یاد کرو جبکہ اس لڑکی سے پوچھا جائے گا جسے زندہ دفن کیا گیا تھا کس جرم میں اسے مار اگیا۔

اسلام نے لڑکیوں کے بارے میں اس کے بالکل برعکس جذبات پیدا کئے۔

۱۔ اس نے پہلی بات یہ کہی کہ یہ اللہ تعالیٰ کی مرضی ہے کہ وہ کسی کو اولاد سے نوازتا ہے اور کسی کو محروم کر دیتا ہے۔ کسی کو صرف لڑکے عطا کرتا ہے اور کسی کو صرف لڑکیاں۔ کسی کو لڑکے اور لڑکیاں دونوں ہی دیتا ہے۔ ان میں سے کوئی بھی صورت نہ تو باعث افتخار ہے اور نہ ذلت و رسوائی کا سبب۔ یہ سب کچھ خدا کی قدرت اور علم و حکمت کے تحت ہوتا ہے۔ جو لوگ اسے عزت و ذلت کا معیار سمجھتے ہیں وہ اس کی حکمت پر حرف گیری کرتے ہیں۔ فرمایا:۔

لِلّٰهِ مُلْكُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ يَهَبُ لِمَنْ يَّشَآءُ اِنَاثًا وَّيَهَبُ لِمَنْ يَّشَآءُ الذُّكُوْرَ ۝ اَوْ يُزَوِّجُهُمْ ذُكْرَانًا وَّ اِنَاثًا وَّيَجْعَلُ مَنْ يَّشَآءُ عَقِيْمًا اِنَّهٗ عَلِيْمٌ قَدِيْرٌ۔ (الشوریٰ: ۴۹-۵۰)

اللہ ہی کیلئے آسمان اور زمین کی بادشاہت ہے وہ جو چاہتا ہے پیدا کرتا ہے جسے چاہتا ہے لڑکیاں اور جسے چاہتا ہے لڑکے عطا کرتا ہے یا انہیں لڑکوں اور لڑکیوں کے جوڑے دیتا ہے اور جسے چاہتا ہے بانجھ بنا دیتا ہے۔ بیشک وہ علم والا اور قدرت والا ہے۔

۲۔ لڑکیوں کی پرورش کی ترغیب دی گئی۔ اسے کار ثواب اور حصولِ جنت کا بہت بڑا ذریعہ قرار دیا گیا۔ حضرت عائشہ رضؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:۔

من بلی من هذه البنات شیئاً فاحسن الیهن کن له ستراً من النار۔[1]

اللہ تعالیٰ جس شخص کو ان لڑکیوں کے ذریعہ کچھ بھی آزمائش میں ڈالے اور وہ ان کے ساتھ اچھا سلوک کرے تو وہ اس کیلئے جہنم سے بچاؤ کا ذریعہ ہوں گی

احادیث میں دو تین لڑکیوں یا بہنوں بلکہ ایک لڑکی یا ایک بہن کی پرورش پر بھی جنت کی خوشخبری دی گئی ہے اس سے اس شخص کے اجر و ثواب کا اندازہ کیا جا سکتا ہے جسے تین سے بھی زیادہ بچیوں یا بہنوں کی نگہداشت کرنی پڑے۔

---

[1] بخاری، کتاب الادب، باب رحمۃ الولد وتقبیلہ ومعانقتہ۔ مسلم، کتاب البر والصلۃ، باب فضل الاحسان الی البنات۔

حضرت عقبہ بن عامر رضہ روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:۔

من كانت له ثلاث بنات فصبر عليهن فاطعمهن وسقاهن وكساهن من جدته كن له حجابا من النار[۱]

جس کسی کے تین لڑکیاں ہوں وہ ان کے سلسلہ کی پریشانیوں پر صبر کرے اور اپنی محنت کی کمائی سے ان کو کھلائے پلائے اور پہنائے تو وہ اس کے لئے جہنم کی آگ سے حجاب بن جائیں گی۔

حضرت ابوسعید خدری رضہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہیں۔

لا يكون لاحدكم ثلاث بنات او ثلاث اخوات فيحسن اليهن الا دخل الجنة[۲]

تم میں سے جس کے تین لڑکیاں یا تین بہنیں ہوں اور وہ ان کے ساتھ اچھا سلوک کرے تو جنت میں لازماً داخل ہوگا۔

حضرت ابوسعید خدری رضہ ہی کی ایک اور روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔

من كانت له ثلاث بنات او ثلاث اخوات او ابنتان او اختان فاحسن صحبتهن واتقى الله فيهن فله الجنة۔[۳]

جس کسی کے تین لڑکیاں یا تین بہنیں ہوں یا دو لڑکیاں یا دو بہنیں ہی ہوں اور وہ ان کے ساتھ اچھی رفاقت نبھائے اور ان کے بارے میں اللہ سے ڈرے تو اس کیلئے جنت ہے۔

حضرت عبداللہ بن عباس رضہ کی روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔

من عال جاريتين حتى تبلغا جاء يوم القيامة انا وهو هكذا ـــ

جو شخص دو بچیوں کی، ان کے جوانی کو پہنچنے تک پرورش کریگا قیامت کے روز میں اور وہ اس طرح مل کر آئیں گے

یہ فرما کر آپ نے انگشتہائے مبارک کو ملا کر دکھایا[۴]

حضرت ابوہریرہ رضہ بیان کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا

من كن له ثلاث بنات فصبر على لاوائهن وضرائهن ادخله الله الجنة برحمته اياهن

جس کسی کے تین لڑکیاں ہوں اور وہ ان کی تکلیف اور معاشی پریشانیوں پر صبر کرے تو ان کے ساتھ رحم کی

---

[۱] مسند احمد ۴/۱۵۴ - ابن ماجہ - ابواب الادب، باب بر الوالد والاحسان الی البنات۔

[۲] ترمذی، ابواب البر والصلۃ، باب ماجاء فی النفقۃ علی البنات۔ [۳] حوالہ سابق

[۴] مسلم ابواب البر والصلۃ، باب فضل الاحسان الی البنات

قال فقال رجل واثنتان یا رسول اللہ قال و اثنتان قال رجل یا رسول اللہ وواحدۃ قال وواحدۃ۔ [1]

ہمدردی کی وجہ سے اللہ تعالیٰ اسے جنت میں داخل فرمائے گا فرماتے ہیں اس پر ایک شخص نے پوچھا اگر کسی کے دو لڑکیاں ہوں (اور وہ ان کے ساتھ اچھا سلوک کرے تو؟) آپ نے فرمایا دو لڑکیاں ہوں تو بھی (اللہ جنت عطا فرمائے گا) ایک شخص نے کہا اگر ایک ہو؟ آپ نے فرمایا ایک ہو تو بھی۔

اسی مفہوم کی ایک روایت حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے بھی آئی ہے۔ فرماتے ہیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:۔

من عال ثلاث بنات او مثلھن من الاخوات فادبھن ورحمھن حتی یغنیھن اللہ اوجب اللہ لہ الجنۃ۔

جو شخص تین لڑکیوں کی یا ان جیسی تین بہنوں کی پرورش کرے، ان کو ادب اور سلیقہ سکھائے، ان کے ساتھ شفقت و محبت کا سلوک کرے یہاں تک کہ اللہ ان کو بے نیاز کردے تو اللہ تعالیٰ اس کے لئے جنت واجب کردیگا۔

یہ ثواب سن کر ایک شخص نے عرض کیا۔ اے اللہ کے رسول! اگر کوئی دو لڑکیوں یا بہنوں کی اسی طرح خدمت کرے تو کیا اسے بھی یہی ثواب ملے گا۔ آپ نے فرمایا ہاں! دو پر بھی۔ راوی کا بیان ہے کہ اگر وہ ایک کے بارے میں سوال کرتا تو بھی آپ یہی جواب دیتے۔ [2]

۲۔ ان احادیث سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ ایک لڑکی یا ایک بہن کی پرورش اور تعلیم و تربیت سے بھی آدمی جنت کا مستحق ہو جاتا ہے۔ جب وہ ایک سے زیادہ کا بوجھ اٹھاتا ہے تو امید ہے اس کے درجات اور بلند ہوں گے۔ احادیث میں اس بات کی بھی ترغیب دی گئی ہے کہ بچیوں کی پرورش کے ساتھ ان کو اچھی تعلیم و تربیت دی جائے ان کا مناسب رشتہ کیا جائے اور اس کے بعد بھی بہتر سے بہتر سلوک ان کے ساتھ کیا جائے۔

حضرت ابوسعید خدری رضؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:۔

من عال ثلاث بنات فادبھن وزوجھن واحسن الیھن فلہ الجنۃ [3]

جس نے تین لڑکیوں کی پرورش کی۔ ان کو تعلیم و تربیت دی ان کی شادی کی اور ان کے ساتھ (بعد میں بھی) اچھا

---

[1] مستدرک حاکم ۴/۱۷۷۔ [2] مشکوٰۃ المصابیح کتاب الادب باب فی البر والصلۃ بحوالہ شرح السنہ [3] ابوداؤد کتاب الادب باب فضل من عال یتامیٰ۔ مستدرک حاکم ۴/۱۷۷۔

سلوک کیا تو اس کے لئے جنت ہے۔

۳ — عام طور پر لڑکوں سے زیادہ محبت کی جاتی ہے۔ غذا، لباس، علاج اور تعلیم وغیرہ ہر معاملہ میں ان کے ساتھ ترجیحی سلوک کیا جاتا ہے۔ یہ سراسر ظلم اور ناانصافی ہے۔ حدیث میں اس سے منع کیا گیا ہے اور اس کی ترغیب دی گئی ہے کہ لڑکوں اور لڑکیوں کے درمیان فرق نہ کیا جائے اور ان کے ساتھ برابر کا سلوک کیا جائے۔ حضرت عبداللہ بن عباسؓ روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

من کانت له انثی فلم یئدها ولم	جس شخص کے لڑکی ہو۔ وہ نہ تو اسے زندہ درگور کرے
یهنها ولم یؤثر ولده علیها یعنی الذکور	اور نہ اس کے ساتھ حقارت آمیز سلوک کرے اور نہ اس پر
ادخله الله الجنة [1]	اپنے لڑکے ہی کو ترجیح دے تو اللہ تعالیٰ اسے جنت میں
	داخل فرمائے گا۔

ان احادیث میں لڑکیوں کی پرورش، تعلیم و تربیت، شادی بیاہ اور ان کے ساتھ مساوی سلوک پر جہنم سے نجات پانے اور جنت کے ملنے کی خوش خبری دی گئی ہے جس شخص کو خدا اور آخرت پر یقین نہیں ہے اور جو اس دنیا ہی کو سب کچھ سمجھے ہوئے ہے وہ تو اس کی اہمیت محسوس نہیں کر سکتا لیکن ایک مومن کا مطمح نظر ہی آخرت کی کامیابی ہے۔ اس کے لئے اسی بشارت میں وہ سب کچھ ہے جو وہ چاہتا ہے۔

اس ترغیب کے ساتھ بچیوں کے بارے میں یہ تصور بھی بٹھایا گیا کہ وہ بے حیثیت اور کم قیمت نہیں ہیں جیسا کہ دنیا سمجھتی ہے بلکہ وہ قدرت کا گراں مایہ عطیہ ہیں۔ ان کے اندر جو انس اور محبت ہوتی ہے وہ لڑکوں میں کبھی نہیں ہوتی۔

حضرت عقبہ بن عامرؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:—

لا تکرهوا البنات فانهن المؤنسات	لڑکیوں سے نفرت مت کرو۔ وہ تو غم خوار اور بڑی
الغالیات۔ [2]	قیمتی ہیں —

لڑکی کے ساتھ حسن سلوک کی یہ وہ تعلیم ہے جس کی نظیر کہیں نہیں ملتی۔ اسلامی قانون کی رو سے اولاد کا حق ہے

---

[1] حوالہ سابق [2] مسند احمد ۴/ ۱۵۱ قال المناوی اسنادہ حسن۔ التیسیر شرح الجامع الصغیر ۲/ ۴۹۰

حیثیت نہیں ہے اور اس کے پاس کوئی جائز ذریعہ معاش بھی نہیں ہے تو باپ پر اس کا نفقہ واجب ہوتا ہے۔ اس اصول کے تحت لڑکوں کی طرح لڑکیوں کا نفقہ بھی اس پر واجب ہے۔ لڑکی کا نفقہ اس کی شادی کے ہونے تک باپ پر اور باپ کی عدم موجودگی قریب ترین رشتہ دار پر ضروری ہے۔ شادی کے بعد شوہر اس کے نان نفقہ کا ذمہ دار ہوتا ہے۔ شوہر کا انتقال ہوجائے یا وہ اسے طلاق دیدے اور عورت معاشی لحاظ سے خود کفیل نہ ہو تو اس کی اولاد پر اور اولاد نہ ہونے کی صورت میں باپ یا اور کسی قریبی رشتہ دار پر اس کی ذمہ داری عاید ہوتی ہے۔ یہ اس کا قانونی حق بھی ہے اور حدیث میں اس ذمہ داری کے اٹھانے کی بڑی فضیلت بیان کی گئی ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت سراقہ بن مالک رضی سے پوچھا۔

الا ادلک علی اعظم الصدقۃ۔ — تمہیں بتاؤں کہ سب سے بڑا صدقہ کیا ہے؟

انھوں نے عرض کیا ضرور بتائیے۔ آپ نے فرمایا:-

ابنتک مردودۃ الیک لیس لھا کاسب غیرک۔ [1] — اپنی اس بچی پر احسان کرنا جو (بیوہ ہونے یا طلاق دے دیے جانے کی وجہ سے) تمہاری طرف لوٹادی گئی ہو اور جس کے لئے کمانے والا تمہارے سوا کوئی اور نہ ہو

صحابہ کرام اپنی بیوہ یا مطلقہ لڑکیوں کا کس حد تک خیال رکھتے تھے اس کا اندازہ اس سے کیا جاسکتا ہے کہ حضرت زبیر رضی نے اپنے کچھ مکانات وقف کیے تھے تو اس وقف کی تفصیلات میں یہ بات بھی داخل تھی:-

للمردودۃ من بناتہ ان تسکن غیر مضرۃ ولا مضر بھا فان استغنت بزوج فلیس لھا حق [2] — ان کی جو لڑکی (طلاق یا بیوگی کی وجہ سے) گھر واپس آجائیگی وہ ان میں رہیگی۔ نہ وہ نقصان پہونچائے گی اور نہ اسے نقصان پہونچایا جائے گا۔ اگر شوہر کی وجہ سے وہ مالی لحاظ سے بے نیاز رہے تو اس کا ان میں کوئی حق نہ ہوگا۔

اس طرح اسلام نے گھر کے اندر عورت کی حیثیت قانونی لحاظ سے بہت ہی محفوظ اور اخلاقی لحاظ سے بہت ہی بلند اور قابل احترام بنادی ہے۔

---

[1] مسند احمد ۴/۱۷۵۔ ابن ماجہ، ابواب الادب، باب برالوالد والاحسان الی البنات مستدرک حاکم ۴/۱۷۵
[2] بخاری، کتاب الوصایا، باب اذا وقف ارضا او بیرا او اشترط الخ

کلیدِ آیات - از محمد خالد محمد یوسف پٹیل۔ سائز خورد (۲۰×۳۰/۱۶) کتابت وطباعت غنیمت۔ صفحات ۱۲۸ بلا جلد قیمت ۵/= پتہ مصنف کا نام، ۳۵/۱ پٹیل محلہ، نظام پورہ پوسٹ بھونڈی ضلع تھانہ

قرآن مجید میں مختلف آیات تلاش کرنے کی ضرورت ہر مضمون نگار، مصنف اور واعظ کو آئے دن پیش آتی ہے۔ اس ضرورت کے پیشِ نظر عربی، اردو اور انگریزی وغیرہ میں بہت سی کتابیں بڑی چھوٹی لکھی گئی ہیں۔

بہت سے حضرات نے تو اختصار کو زیادہ اہمیت نہیں دی بلکہ ہر ہر لفظ کا احاطہ کرنا پیشِ نظر رکھا تاکہ اگر کسی کو آیت کا ایک لفظ بھی یاد ہو تو وہ بآسانی پوری آیت کا حوالہ تلاش کر سکے، اس کتاب کے مصنف کے پیشِ نظر پوری افادی اہمیت کے ساتھ ساتھ اختصار بھی ہے اس لئے انھوں نے آیات کے بس کلیدی الفاظ ہی کو لیا ہے اور اپنا طریقۂ کار کتاب کے دیباچہ میں سمجھا دیا ہے۔

کتاب اپنے مقصد میں مختصر ہونے کے باوجود کامیاب ہے۔ امید ہے کہ آئندہ ایڈیشنوں میں اس کو مزید مفید بھی بنانے کی کوشش کی جائے گی اور اس کا معیارِ طباعت بھی بلند کیا جائے گا۔

صحیفۂ زندگی - از مولانا عزیز الحق کوثر ندوی، سائز میانہ (۲۲×۱۸/۸) کتابت وطباعت عمدہ کارڈ بورڈ کی خوبصورت جلد صفحات علاوہ فہرست ۱۴۰۔ قیمت ۵/=

پتہ:۔ مکتبہ سراجیہ ۳۱/۷۸ جے کی باغ وارانسی ۲۲۱۰۰۱

کتاب اسم بامسمّٰی ہے اس میں بہت سارے عنوانات کے تحت دینی و اخلاقی تعلیم نظم میں

دی گئی ہے، عام طور پر جب شعر کو اخلاقی اور دینی مضامین پیش کرنے کا ذریعہ بنایا جاتا ہے تو شعر کی شعریت بہت پھیکی پڑ جاتی ہے مگر صحیفۂ زندگی میں یہ خوبی ہے۔ اشعار جاندار پُراثر اور رواں دواں ہیں۔ الفاظ کی خوبصورتی بندش کی چستی اور کلام کا زیر و بم مضمون کی خشکی کا بالکل احساس نہیں ہونے دیتا۔ بھرتی کے الفاظ ڈھونڈھنے سے بھی دو ایک مقام سے زیادہ نہیں ملتے مثال کے طور پر ذیل کے شعر کا دوسرا مصرع ؎

دیکھ لو تاریخ عہد مصطفےٰ ۔ بس یہی پاؤ گے اس میں جا بجا
ص ۱۰۱

ذیل کے شعر میں دوسری حاو بالکل ختم ہو جاتی ہے ؎

فکر اعلیٰ ہو صحیح ادراک ہو ۔ دل کی خواہش کجروی سے پاک ہو

صحیح کی جگہ اگر لفظ بلند لایا جائے تو یہ سقم دور ہو جائے۔ (ص ۲۷)

ذیل کے شعر میں سلام کو ہمارے خیال میں جمع باندھنا چاہیئے۔ ؎

آپ پر اللہ کا لاکھوں سلام ۔ گو ثرِ عاصی ہے اک ادنیٰ غلام
(ص ۹۲)

یہاں عربی کا قاعدہ کی پیروی نہیں کی جائے گی اردو میں سلام واحد اور جمع دونوں آتا ہے۔

مصنف کی جس بات کی داد ہمیں خوب دل کھول کر دینی چاہیئے وہ یہ ہے کہ چونکہ آپ بہت اونچے صاحب درس عالم اور وسیع النظر محقق ہیں اس لئے جو بات کہی ہے خوب تحقیق و مراجعت کے بعد کہی ہے حواشی میں جا بجا کتب احادیث کے حوالے مع عربی عبارات کے دیئے ہیں۔ حوالہ میں صرف کتاب کا نام ہی نہیں بلکہ جلد و صفحہ کا نمبر بھی دیا ہے۔ یہ چیز شعراء کرام کے لئے لائق پیروی ہے، بڑے بڑے شعراء جب اپنے کلام میں دینی اور اسلامی مضامین لاتے ہیں تو واعظوں کی طرح بہت سی بے سند باتیں بھی آجاتی ہیں ـــــ اخیر میں کتاب کی ایک دو عامے

چند اثر انگیز اشعار نقل کر دینا باعثِ دلچسپی ہوگا۔

اے خدا اے مالکِ عرش بریں خالقِ کونین ربّ العالمین
تو بڑا ستار ہے غفّار ہے بخش دے تیری بڑی سرکار ہے
میں نے ساری زندگی برباد کی صرف تیرے رحم پر زندگی
میں بھنور میں ڈوبتا ہوں تھام لے اپنی غفّاری سے مولا کام لے
میرے عصیاں کی نہیں کچھ انتہا تیری رحمت ہے مگر اس سے سوا
ڈال دے پردہ مرے اعمال پر دیکھ کر اپنی کریمی دیکھ کر
میں نے اپنی جان کو غارت کیا اے خدا تیرے کرم کا آسرا

اس دعا میں جہاں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے طفیل میں دعا مانگی ہے وہاں اخیر میں اجمالاً صحابہ کرام کا وسیلہ بھی لیا ہے۔ مگر پنجتن کی غیر معمولی عقیدت بھی نظر آتی ہے۔ لکھتے ہیں:۔

بخش دے یارب طفیلِ مصطفٰے بخش دے یارب طفیلِ مرتضٰے
بخش دے یارب طفیلِ فاطمہ دین و ایماں پر یارب خاتمہ
بخش دے یارب طفیلِ مجتبٰے بخش دے بہرِ شہید کربلا
بخش دے آلِ نبی کے واسطے ہر صحابی تقی کے واسطے

بہر حال بحیثیت مجموعی کتاب بہت خوب اور لائق مطالعہ ہے۔

الانور — استاذ حضرت مولانا انور شاہ صاحب کشمیریؒ کی سوانح عمری

آپ کا مقام اعلیٰ مقام تھا۔ اس کتاب میں خاص ڈھنگ سے ترتیب دینے والے نے بڑی جانفشانی سے اس کو نئے انداز سے سانچے میں ڈھالا ہے خوبصورت جلد اور ۲۰۶ صفحات پر مشتمل گیز کاغذ عمدہ طباعت نے اس کی علمی حیثیت کو دوبالا کر دیا ہے۔ اس پتہ پر خرید فرمائیے۔ ندوۃ المصنفین جامع مسجد دہلی۔

ندوۃ المصنفین دہلی کا علمی و دینی ماہنامہ

مرتب
سعید احمد اکبرآبادی

مطبوعات ندوۃ المصنفین دہلی

سنہ ۱۹۳۹ء اسلام میں غلامی کی حقیقت۔ اسلام کا اقتصادی نظام۔ قانونِ شریعت کے نفاذ کا مسئلہ۔
تعلیماتِ اسلام اور مسیحی اقوام۔ سوشلزم کی بنیادی حقیقت۔

سنہ ۱۹۴۰ء غلامانِ اسلام۔ اخلاق و فلسفۂ اخلاق۔ فہم قرآن۔ تاریخ ملت حصہ اول "نبی عربی صلعم"۔ صراطِ مستقیم (انگریزی)

سنہ ۱۹۴۱ء قصص القرآن جلد اول۔ وحی الٰہی۔ جدید بین الاقوامی سیاسی معلومات حصہ اول۔

سنہ ۱۹۴۲ء قصص القرآن جلد دوم۔ اسلام کا اقتصادی نظام (طبع دوم بڑی تقطیع مع ضروری اضافات)
مسلمانوں کا عروج و زوال۔ تاریخ ملت حصہ دوم "خلافتِ راشدہ"۔

سنہ ۱۹۴۳ء مکمل لغات القرآن مع فہرست الفاظ جلد اول۔ اسلام کا نظامِ حکومت۔ سرمایہ۔ تاریخ ملت حصہ سوم "خلافتِ بنی امیہ"

سنہ ۱۹۴۴ء قصص القرآن جلد سوم۔ لغات القرآن جلد دوم۔ مسلمانوں کا نظامِ تعلیم و تربیت (کامل)

سنہ ۱۹۴۵ء قصص القرآن جلد چہارم۔ قرآن اور تصوف۔ اسلام کا اقتصادی نظام (طبع سوم جس میں غیر معمولی اضافے کئے گئے)

سنہ ۱۹۴۶ء ترجمان السنہ جلد اول۔ خلاصہ سفرنامہ ابن بطوطہ۔ جمہوریہ یوگوسلاویہ اور مارشل ٹیٹو۔

سنہ ۱۹۴۷ء مسلمانوں کا نظمِ مملکت۔ مسلمانوں کا عروج و زوال (طبع دوم جس میں سیکڑوں صفحات کا اضافہ کیا گیا ہے
اور متعدد ابواب بڑھائے گئے ہیں) لغات القرآن جلد سوم۔ حضرت شاہ کلیم اللہ دہلویؒ۔

سنہ ۱۹۴۸ء ترجمان السنہ جلد دوم۔ تاریخ ملت حصہ چہارم "خلافتِ ہسپانیہ"۔ تاریخ ملت حصہ پنجم "خلافتِ عباسیہ اول"

سنہ ۱۹۴۹ء قرونِ وسطیٰ کے مسلمانوں کی علمی خدمات (حکمائے اسلام کے شاندار کارنامے) (کامل)
تاریخ ملت حصہ ششم "خلافتِ عباسیہ دوم"۔ بصائر۔

سنہ ۱۹۵۰ء تاریخ ملت حصہ ہفتم "تاریخ مصر و مغربِ اقصیٰ"۔ تدوینِ قرآن۔ اسلام کا نظامِ مساجد۔
اشاعتِ اسلام یعنی دنیا میں اسلام کیونکر پھیلا۔

سنہ ۱۹۵۱ء لغات القرآن جلد چہارم۔ عرب اور اسلام۔ تاریخ ملت حصہ ہشتم "خلافتِ عثمانیہ"۔ جارج برنارڈ شا۔

سنہ ۱۹۵۲ء تاریخِ اسلام پر ایک طائرانہ نظر۔ فلسفہ کیا ہے؟ جدید بین الاقوامی سیاسی معلومات جلد اول (جس کو
از سرِ نو مرتب اور سیکڑوں صفحوں کا اضافہ کیا گیا ہے)۔ کتابتِ حدیث۔

سنہ ۱۹۵۳ء تاریخ مشائخ چشت۔ قرآن اور تعمیرِ سیرت۔ مسلمانوں کی فرقہ بندیوں کا افسانہ۔

بُرہان

جلد نمبر ۸۳ | رمضان المبارک ۱۳۹۹ھ مطابق ماہ اگست ۱۹۷۹ء | شمارہ ۲

فہرست مضامین

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

نظرات

عرفی نے دنیا کی بے ثباتی اور زندگی کے انقلابات و تغیرات پر ایک نہایت معرکہ آرا قصیدہ "حیران رفتم، نالاں رفتم" کے ردیف و قافیہ کے ساتھ کہا ہے، اس کے ابتدائی چند شعر یہ ہیں ۔

از درِ دوست چگویم بچہ ساماں رفتم — ہمہ شوق آمدہ بُودم ہمہ حرماں رفتم
آمدم صبحدم و شام برفتم بشنو — کہ چساں آمدم اینجا بچہ عنواں رفتم
آمدم صبح چو بلبل بچمن در نوروز — شام چوں ماتمے از خاکِ شہیداں رفتم
دوستاں زہر بگریید کہ رفتم ناکام — دشمناں نوش بخندید کہ گریاں رفتم

ان اشعار کو غور سے پڑھیئے اور پھر سوچیئے کہ کیا آج ان اشعار کا مصداق سابق وزیر اعظم مرارجی ڈیسائی سے بڑھکر اور بہتر کوئی دوسرا شخص ہو سکتا ہے؟ ہرگز نہیں! ہرگز نہیں!

یوں تو جب مارچ ۱۹۷۷ء میں جنتا گورنمنٹ ایک عجیب و غریب ڈرامائی انداز میں قائم ہوئی تھی ارباب نظر نے اسی وقت محسوس کر لیا تھا کہ چوں کہ جنتا پارٹی کی تعمیر میں ایک صورت خرابی کی مضمر ہے۔ اس لئے یہ بیل منڈھے چڑھنے والی نہیں ہے۔ لیکن یہ بات تو کسی کے وہم و گمان میں نہ تھی کہ مرارجی ڈیسائی گورنمنٹ کا خاتمہ اس قدر جلد اور اس درجہ عبرت انگیز طریقہ پر ہوگا، کیا عجیب اتفاق ہے کہ ایک طرف جمعیت علمائے ہند نے سول نافرمانی کی تحریک شروع کی اور اُدھر پارلیمنٹ میں اپوزیشن لیڈر نے حکومت پر عدم اعتماد کا ریزولیوشن پیش کیا، جنتا پارٹی میں مرارجی ڈیسائی کی لیڈر شپ کا مخالف ایک عنصر پہلے سے موجود تھا ہی، اس کو موقع

مل گیا، اور یہ لوگ پارٹی سے اور جو وزارت میں تھے وہ وزارت سے بھی اتنی بڑی تعداد میں مستعفی ہو گئے کہ اب گورنمنٹ کے لئے عدم اعتماد کے ریزولیوشن کا سامنا کرنا آسان نہ رہا۔ وزیر اعظم اور ان کے حامیوں نے جوڑ توڑ کی بہت کوشش کی لیکن جب کامیابی نہیں ہوئی تو ہار مان کر گورنمنٹ مستعفی ہو گئی۔

اس سے انکار نہیں ہو سکتا کہ جہاں تک ملک کے اندرونی اور داخلی معاملات کا تعلق ہے ملک کی صورتِ حال کبھی اتنی ابتر اور پراگندہ نہیں ہوئی جیسی کہ مرارجی ڈیسائی کے ڈھائی سالہ عہدِ حکومت میں ہوئی ہے۔ لا اینڈ آرڈر مفقود ہو گیا، فرقہ وارانہ فسادات عام ہو گئے۔ کرپشن کے لئے کوئی روک ٹوک نہ رہی، اسمگلنگ اور بلیک مارکیٹنگ کو کھلی چھوٹ مل گئی، دفتروں، اداروں اور تعلیم گاہوں میں ڈسپلن کا نام و نشان نہ رہا۔ گرانی، غریبی اور بے روزگاری روز بروز افزوں سے افزوں تر ہوتی رہی غرض کہ ایک ملک کی تباہ حالی کے جو اسباب ہوتے ہیں وہ سب بیک وقت اس ڈھائی برس کی مدت میں جمع ہو گئے، اور ہمارے نزدیک ان سب کی ذمہ دار مسٹر مرارجی ڈیسائی کی بے اصول سیاست، ہوسِ اقتدار اور مزاج و طبیعت ہے۔

مرارجی ڈیسائی کو دعویٰ ہے کہ وہ بڑے با اصول شخص ہیں، کسی زمانہ میں ہوں گے! لیکن اپنی وزارتِ عظمیٰ کے زمانہ میں اردو، مسلم یونیورسٹی علی گڑھ، اور صدر جمعیت العلماء کے نام اپنے خط میں فرقہ وارانہ فسادات، اور انسدادِ گاؤکشی کے متعلق انھوں نے جو بیانات دیئے اور ان میں جن خیالات کا اظہار کیا ہے۔ اسی طرح جن سنگھ اور آر۔ ایس۔ ایس کے ساتھ دوستی کر کے پرانے ساتھیوں سے بگاڑ کرنا؛ چرن سنگھ کو وزارت سے الگ کر کے پھر ان کو وزارت میں شامل کرنا، راج نرائن کو پارٹی سے ہی الگ کر دینا وزارت

غلطی سے مستعفی ہونے کے بعد پھر وزارت سازی کی درخواست کرنا اور اُس کے لئے ایک مہم چلانا، پھر صدر کو اپنے حامیوں کی جو فہرست پیش کی اُس میں اُن لوگوں کے نام بھی شامل کر دیتا جو اُن کے مخالف گروپ سے تعلق رکھتے ہیں، یہ سب وہ باتیں ہیں جو اُن کے دعویٰ کے ساتھ مطابقت نہیں رکھتیں اس ملک کی سب سے بڑی بدنصیبی یہ ہے کہ یہاں سیاست پابند اخلاق و ضوابط نہیں، اور یہ ایک ایسا حمام ہے جس میں سب ہی ننگے ہیں۔ چنانچہ چودہری چرن سنگھ کی گورنمنٹ بنتے ہی حزب مخالف کو اسے ختم کرنے کی فکر ہوگئی۔ حالانکہ دیانت داری اور ملک و قوم کی حقیقی خیر خواہی کا تقاضا یہ تھا کہ کم از کم پانچ چھ مہینے حکومت کو کام کرنے کا موقع دیا جاتا اور اس کے ساتھ تعاون کر کے اس کو قوی اور مضبوط بنایا جاتا۔

سیرت شیخین اور حضرت عثمانؓ

سعید احمد اکبرآبادی

یہ مقالہ ۴ر اپریل ۱۹۷۹ء کو دارالعلوم ندوۃ العلماء کی انجمن الاصلاح کے جلسہ میں مولانا سید ابوالحسن علی میاں کی صدارت میں پڑھا گیا

حضرت عثمانؓ پر جہاں اور اعتراضات تھے ایک اعتراض یہ بھی تھا کہ آپ نے سیرتِ شیخین کی پیروی نہیں کی، اس اعتراض کی بڑی اہمیت اس لئے ہے کہ یہ شکایت خود حضرت علیؓ نے حضرت عثمانؓ سے کی تھی، چنانچہ طبری کی روایت ہے کہ ایک مرتبہ معترضین کے کہنے پر حضرت علیؓ آپ سے گفتگو کرنے کے لئے کاشانۂ خلافت میں تشریف لائے اور گفتگو شروع کی، ابتداءً حضرت عثمانؓ کی بڑی تعریف کی آپ کے فضائل ومناقب بیان کرنے کے بعد آپ کا استحقاق خلافت ثابت کیا۔ اور پھر صاف لفظوں میں تو نہیں اشارۃً وکنایۃً اس امر کی شکایت کی کہ آپ نے اپنے دونوں پیشروؤں کا راستہ ترک کردیا اور ایک نیا راستہ اختیار کرلیا ہے۔ لوگوں میں بیزاری بڑھ رہی ہے، مبادا آپ قتل کردیے جائیں حضرت عثمانؓ سمجھ گئے کہ یہ سب اشارے کس طرف ہیں! اس لئے اب دونوں میں حسب ذیل گفتگو ہوئی۔

حضرت عثمان:۔ میں آپ سے پوچھتا ہوں، کیا مغیرہ بن شعبہ کو عمر فاروق نے گورنر نہیں بنایا تھا، درآنحالیکہ وہ ان کے عزیز تھے۔

علی:۔ جی ہاں! میں جانتا ہوں۔

عثمان:۔ تو پھر اگر عبداللہ بن عامر کو میں نے گورنر بنادیا تو میری قرابت کی وجہ سے اس پر کیوں اعتراض کیا جاتا ہے؟

علی:۔ لیکن عمر کا معاملہ یہ تھا کہ اگر مغیرہ سے کوئی غلطی ہوجاتی تو وہ ان کے خلاف سخت کارروائی

کرتے تھے۔ لیکن آپ نرم خو ہیں، ان سے درگذر کرتے ہیں۔

عثمان :- یہ سب میرے ہی نہیں، آپ کے بھی تو اعزا و اقربا ہیں۔

علی :- جی ہاں! ہیں۔ اور یہ نسبت آپ کے مجھ سے زیادہ قریب ہیں، لیکن دوسرے اُن سے افضل ہیں۔

عثمان :- آپ کو معلوم ہے کہ معاویہ پوری خلافتِ فاروقی میں گورنر رہے۔ اس کے بعد میں نے اُن کو گورنر بنایا تو کیا قصور کیا؟

علی :- جی ہاں! لیکن آپ جانتے ہیں کہ معاویہ حضرت عمر سے اتنا ڈرتے تھے کہ اُن کا غلام یرفا بھی اُن سے اس درجہ نہیں ڈرتا تھا۔ لیکن آپ کے زمانہ میں معاویہ جو چاہتے ہیں کرتے ہیں۔ آپ سے صلاح مشورہ بھی نہیں کرتے اور لوگ کہتے ہیں کہ یہ سب کچھ آپ کے حکم سے ہو رہا ہے، یہ باتیں آپ تک پہونچتی ہیں مگر آپ کوئی اقدام نہیں کرتے۔ حضرت علیؓ نے یہ فرمایا اور فوراً مجلس سے روانہ ہو گئے۔ حضرت عثمانؓ بھی اُن کے پیچھے پیچھے چلے، مسجد میں تشریف لائے اور منبر پر بیٹھکر خطبہ شروع کر دیا۔ اس میں آپ نے فرمایا "ہر امر کے لئے ایک آفت اور ہر قوم کے لئے ایک مصیبت ہوتی ہے، اس اُمت کی مصیبت وہ لوگ ہیں جو عیب جوئی اور طعنہ زنی کرتے ہیں۔ وہ دکھاتے کچھ ہیں اور چھپاتے کچھ ہیں، وہ تم سے ہمکلام ہوتے ہیں تم اُن سے سرگرم گفتگو ہوتے ہو۔ یاد رکھو تم مجھ پر اُن معاملات و مسائل کے بارہ میں بھی نکتہ چینی کرتے ہو جن کو مجھ سے پہلے عمر نے کیا تھا اور تم نے اُن کو قبول کر لیا تھا، فرق صرف اس قدر ہے کہ عمر سخت گیر اور تشدد پسند تھے، وہ اس سلسلہ میں اپنی زبان ہاتھ اور ہر سبب سے کام لیتے تھے، اس بنا پر وہ تم کو جو حکم بھی دیتے تم طوعاً کرہاً اس کی تعمیل کرتے تھے، اس کے برعکس میرا معاملہ یہ ہے کہ میں نرم خو ہوں، حلیم و بردبار ہوں، اپنی زبان اور ہاتھوں کو تم سے باز رکھتا ہوں، اس بنا پر تم میرے خلاف جرأت آزمائی کرتے ہو" اس کے بعد حضرت عثمانؓ نے اپنے نکتہ چینوں اور نورسدہ گبروں کو خبردار کیا ہے کہ وہ ان حرکات سے باز رہیں ورنہ میں تادیبی کارروائی کرنے پر مجبور ہوں گا۔

یہ اگرچہ فتنہ سے متعلق بیسیوں منتشر اور پراگندہ روایات میں سے ایک روایت ہے جو دقتی

کے حوالہ سے منقول ہے، لیکن اس اعتبار سے بہت اہم اور جامع ہے کہ حضرت عثمانؓ پر جو اعتراضات کئے جاتے تھے اور حضرت عثمانؓ ان اعتراضات کا جو جواب دیتے تھے اُن سب کا خلاصہ اور روح اس روایت میں سمٹ کر آگئے ہیں، اس بنا پر اگر کوئی شخص مثلاً مرد شواہد کی روشنی میں اس روایت کی تشریح کرے تو فتنہ کی پوری داستان اس میں آجائیگی، لیکن ہم اس مقالہ میں اپنی گفتگو صرف اُس ایک امر تک محدود رکھیں گے جو اس کا موضوع ہے، یعنی سیرت شیخین اور حضرت عثمان۔

سب سے پہلے اس بات کا ذکر ضروری ہے کہ حضرت عمرؓ نے انتخاب خلیفہ کے لئے چھ حضرات کی جو مشاورتی کمیٹی مقرر فرمائی تھی، اس کمیٹی کے چار حضرات نے جب اپنے اپنے نام واپس لے لئے اور اب معاملہ صرف حضرات عثمانؓ اور حضرت علیؓ کے درمیان دائر سائر ہو کر رہ گیا تو حضرت عبدالرحمٰنؓ بن عوف نے دونوں سے الگ الگ گفتگو کی مگر سوال ایک ہی کیا اور وہ یہ کہ کیا آپ مجھ سے اس کا عہد کریں گے کہ اگر آپ خلیفہ منتخب ہو گئے تو کتاب اللہ، سنت رسول اللہ اور ابوبکر و عمر کے عمل کے مطابق کام کریں گے؟ اس سوال کے جواب میں حضرت عثمانؓ نے تو بڑی سادگی سے فرمایا: نعم، لیکن طبری کی روایت کے مطابق حضرت علیؓ نے جو جواب دیا اس کے الفاظ یہ تھے: "اللّٰھم لا، ولکن علیٰ جھدی من ذالک وطاقتی" حضرت عبدالرحمٰن بن عوف نے حضرت عثمان کی طرف بیعت کا ہاتھ بڑھایا۔ صحیح روایات کے مطابق دوسرے نمبر پر حضرت علیؓ نے بیعت کی اور اب خلافت کا اعلان عام ہو گیا، اس واقعہ میں حضرت عثمانؓ اور حضرت علیؓ کے جواب میں لا اور نعم کا جو فرق ہے اس سے بعض کوتاہ بینوں نے یہ نتیجہ اخذ کیا ہے کہ یہ دونوں جواب باہم متضاد ہیں، یعنی حضرت عثمان جس چیز کو قطعیت کے ساتھ کہہ رہے اور اس کا اقرار کر رہے ہیں حضرت علی اس کو قطعیت سے نہیں کہتے اور محتاط طریقہ پر اُس کا انکار بھی نہیں کرتے، چنانچہ شرح نہج البلاغہ میں ایک شر انگیز اور ہماری رائے میں بالکل غلط روایت بھی ہے کہ جب حضرت عبدالرحمٰن جو حضرت سوال کرنے والے تھے عمرو بن العاص جو اموی تھے حضرت علی سے ملے اور کہا عبدالرحمٰن بن عوف قطعی جواب ناپسند کرتے ہیں، اور اس کے برعکس حضرت عثمان سے ملے تو ان سے کہا

کہ عبدالرحمٰن بن عوف قطعی جواب کو ہی ناپسند کرتے ہیں، اس بنا پر بعض حضرات کا خیال ہے کہ اسی لا و نعم کے اختلاف کے باعث حضرت عبدالرحمٰن بن عوف نے حضرت عثمان کا انتخاب کر کے اُن کے ہاتھ پر بیعتِ خلافت کر لی اور حضرت علی کو نظر انداز کر دیا۔

لیکن حق یہ ہے کہ جہاں تک کتاب اللہ، سنت رسول اللہ اور سیرتِ شیخین پر عمل پیرا ہونے کے سوال کا تعلق ہے، حضرت عثمان اور حضرت علی کے جواب میں کوئی فرق نہیں ہے، اور دونوں کا مقصد و مدعا ایک ہی ہے، چنانچہ بلاذری کی انساب الاشراف جلد پنجم میں حضرت عثمانؓ اور حضرت علیؓ کے جوابات کے الفاظ بھی یکساں ہیں، یعنی دونوں حضرات نے فرمایا کہ جی ہاں! ہم کتاب اللہ، سنت رسول اللہ اور سیرت شیخین پر اپنے علم کے مطابق مقدور بھر عمل کریں گے، ظاہر ہے اس سوال کے جواب میں حضرت عثمانؓ اور حضرت علیؓ کے علاوہ کسی بڑے سے بڑے صحابی کا بھی جواب یہی ہو سکتا تھا اور اس کے سوا کوئی دوسرا جواب ناممکن تھا، یہ کیوں؟ اس سوال کا جواب قدرے تفصیل طلب ہے، جسے ہم ذیل میں بیان کرتے ہیں:-

پہلے آپ کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ کو لیجئے، ہر شخص جانتا ہے کہ قرآن مجید اور احادیث میں جو آیات اور حدیثیں احکام و معاملات اور اخلاق سے متعلق ہیں اُن میں کتنی ہی آیتیں اور حدیثیں ایسی ہیں جن کی تفسیر و تشریح، بلکہ روایت حدیث اور پھر ان سب سے استنباط و استخراج مسائل و احکام میں صحابہؓ کرام باہم مختلف ہیں، یہی وہ اختلافات ہیں جن کی اساس پر مذاہب و مسالکِ فقہیہ میں گوناگون اختلافات پیدا ہوئے، ان اختلافات سے تفسیر، حدیث اور فقہ کی کتابیں بھری پڑی ہیں، ان کے علاوہ علمائے متقدمین و متاخرین نے اس موضوع پر نہایت جامع اور مدلل کتابیں بھی لکھی ہیں جن میں صحابۂ کرام کے اختلافات اور ان کے وجوہ و اسباب سے سیر حاصل بحث کی ہے، یہاں ان اختلافات کو یا اُن کی کسی نظیر یا جزئیہ کو پیش کرنے کی ضرورت نہیں، پس جب صورتِ حال یہ ہے تو جب کبھی کسی صحابی سے کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ پر عمل کرنے کا سوال کیا جائے گا، اس کا جواب لامحالہ یہی ہوگا کہ میں اپنے علم کے مطابق عمل کروں گا۔

رہ گیا حضرت علی کے جواب کا دوسرا جزء یعنی "ولکن علی جھدی من ذالک وطاقتی" تو جیساکہ ہم نے ابھی کہا، بلاذری کی روایت کے مطابق اول تو یہ الفاظ خود حضرت عثمان نے بھی فرمائے ہیں لیکن اگر، جیساکہ طبری میں ہے یہ تسلیم کر بھی لیا جائے کہ حضرت عثمان کی زبان سے یہ الفاظ ادا نہیں ہوئے تب بھی یہ ماننا ہوگا کہ یہ الفاظ معہود فی الذہن تھے اور ان کی مراد یہی تھی، کیونکہ کوئی شخص کتنا ہی بڑا متقی اور متورع ہو، بہرحال وہ انسان ہے، اور اس بنا پر اپنی بشری کمزوریوں اور نوعی نقائص اور کوتاہیوں کا ہمہ وقت استحضار ضروری ہے، صحابۂ کرام کا کیا ذکر! خود سرورِ کائنات صلی اللہ علیہ وسلم کا حال یہ تھا کہ دعا فرماتے تھے: اے اللہ! ہم تیری عبادت کرتے ہیں۔ لیکن عبادت کا حق ادا نہیں کر سکے۔ جو چیز میری استطاعت سے باہر ہے، اس پر مواخذہ نہ کر، قرآن مجید میں "ربنا ظلمنا انفسنا وان لم تغفر لنا وترحمنا لنکونن من الخاسرین" کی دعا ہر انسان کے لئے ہے، خواہ وہ نبی ہو یا ولی، صحابی ہو یا تابعی، قطب ہو یا ابدال، اس بنا پر حضرت عثمانؓ نے وہ الفاظ ارشاد فرمائے یا نہیں بہرحال ان کا مطلب یہی تھا کہ مقدور بھر قرآن و حدیث پر عمل پیرا رہوں گا۔

اب آئیے اس پر غور کریں کہ سیرتِ شیخین پر عمل کرنے سے حضرت عبدالرحمٰن بن عوف کی مراد کیا تھی؟ اس سلسلہ میں اولاً یہ یاد رکھنا چاہیئے کہ سیرتِ شیخین اصلاً اور بالذات نہیں بلکہ صرف تبعاً اور بالعرض ہی مقصود و مطلوب ہو سکتی ہے، یعنی چونکہ سیرتِ شیخین قرآن و سنت کی تعلیمات کا آئینہ اور ان کا نمونہ و مظہر ہیں اس بنا پر جس طرح ایک عدالتِ خفیفہ عدالتِ عالیہ کے کسی فیصلہ کو نظیر بنا کر اس پر عمل کرتی ہے لیکن عدالتِ عالیہ خود اپنے فیصلہ میں آزاد نہیں بلکہ خود دستور کی پابند ہے، اسی طرح سیرتِ شیخین بعد میں آنے والوں کے لئے ایک نظیر کا کام ضرور کرتی ہے لیکن وہ خود آزاد اور خود مختار نہیں بلکہ دستورِ الٰہی کی جو قرآن و سنت کی شکل میں محفوظ ہے پابند ہے۔ اس بنا پر سیرتِ شیخین پر عمل کرنے کا حاصل قرآن و سنت پر ہی عمل کرنا ہوگا۔ اور اس کا مطلب یہ ہے کہ قرآن و سنت پر عمل کی جو تشریح ہم نے اوپر کی ہے اس کا اطلاق یہاں بھی علی وجہ التخصص والتعیین ہوگا۔

ثانیاً سیرتِ شیخین پر عمل کرنے کا مطلب ہرگز یہ نہیں ہو سکتا کہ جو کام اور جو سیاسی یا مذہبی اقدامات

شیخین نے کیے ہیں بعینہٖ وہی کام اور وہی اقدامات حضرت عثمانؓ بھی کریں اور ان سے سرِ مو انحراف یا تجاوز نہ کریں، کیوں کہ خود حضرت ابوبکرؓ نے اپنے عہدِ خلافت میں متعدد ایسے کام کئے ہیں جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے نہیں کیے۔ مثلاً جمع و تدوینِ قرآن کا کام عہدِ نبوی میں انجام پذیر نہیں ہوا، عہدِ صدیقی میں ہوا اور چوں کہ یہ کام عہدِ نبوی میں نہیں ہو سکا تھا اس بنا پر جنگ یمامہ کے بعد حضرت عمرؓ نے اس کی تجویز پیش کی تو حضرت ابوبکرؓ کو اس کے قبول کرنے میں پس و پیش تھا لیکن جب حضرت عمرؓ نے یقین دلایا کہ یہ احداث فی الدین نہیں ہے بلکہ دین کے حفظ و بقا کے لئے نہایت ضروری اور اہم کام ہے تو حضرت ابوبکرؓ مجبوری میں آمادہ ہوئے اور آپ نے یہ عظیم کارنامہ انجام دیا۔ اسی طرح عہدِ نبوی میں مؤلفۃ القلوب کو مالِ غنیمت اور زکوٰۃ سے حصہ ملتا تھا حضرت ابوبکرؓ اسے جاری رکھنا چاہتے تھے، لیکن جیسا کہ عُیَیْنَۃ بن حصن الفزاری اور عباس بن مرداس السلمی کے واقعہ سے جو اصابہ میں مذکور ہے۔ ظاہر ہے حضرت عمرؓ اس کے مخالف تھے اور فرماتے تھے کہ اب جبکہ اسلام قوی اور مضبوط ہو گیا ہے اسے تالیفِ قلب کی ضرورت نہیں ہے۔ آپ خلافتِ فاروقی کا جائزہ لیجیے تو آپ کو اس میں تفردات و اجتہاداتِ حضرت عمرؓ کا ایک طویل سلسلہ نظر آئے گا جن کا عہدِ نبوی اور عہدِ صدیقی میں یا تو سرے سے کوئی وجود ہی نہ تھا یا تھا تو کسی اور شکل میں تھا، پس جب احکام اور مسائل و معاملات کے باب میں عہدِ نبوی، عہدِ صدیقی اور عہدِ فاروقی میں من کل الوجوہ مماثلت اور یک رنگی نہیں ہے۔ بلکہ اُن میں اضافہ اور حسبِ مصالحِ شرعیہ تغیر و تبدل پیدا ہوتا رہا ہے تو پھر سیرتِ شیخین کی پیروی کا مطلب یہ کیوں کر ہو سکتا ہے کہ ہر معاملہ میں صرف وہی کیا جائے جو شیخین کے عہد میں کیا جاتا تھا۔

ثالثاً حضرت عبد الرحمٰن بن عوف اس حقیقت سے بے خبر نہیں ہو سکتے تھے کہ اسلامی معاشرہ ترقی پذیر ہے، اس کی ضرورتیں اور تقاضے روز افزوں اور گوناگوں ہیں، اور زمانہ کے ساتھ نئے نئے حالات پیدا ہوں گے اور ان کے لئے نئے احکام اور نئے فیصلے پیدا کرنے ہوں گے۔ مثلاً حضرت عمرؓ ایک سیاسی مصلحت کے باعث اکابر مہاجرین کو مدینہ سے باہر جانے کی اجازت نہیں دیتے تھے، جس کے باعث یہ حضرات گھٹن محسوس کرتے تھے، لیکن حضرت عثمانؓ خلیفہ ہوئے تو آپ

نے یہ ممانعت اٹھا دی، اسی طرح دولت میں اضافہ ہوا تو حضرت عمر کے عہد میں عطیات مقرر تھے حضرت عثمان نے ان پر فی کس سو درہم کا اضافہ کیا، حضرت عمر بحری جنگ سے ڈرتے تھے اور امیر معاویہ کے بار بار اصرار کے باوجود اس کی اجازت نہیں دیتے تھے، لیکن حضرت عثمان نے نہ صرف اس کی اجازت دی بلکہ ایک نہایت قوی بحری بیڑہ تیار کیا جس نے امیر معاویہ اور عبداللہ بن ابی سرح کی امیر البحری میں بحر روم میں رومن امپائر کے پرخچے اڑا دیئے۔ اور اسلام کی شوکت و سطوت کا پرچم بحر و بر میں اڑنے لگا اسی طرح حضرت عمر نے مسجد نبوی میں توسیع کی، لیکن حضرت عثمان خلیفہ ہوئے تو آبادی میں ترقی کے باعث مسجد نبوی میں بہت زیادہ توسیع کی اور ساتھ ہی اس کی تزئین کا ری کی۔

علاوہ ازیں اختلاف کبھی اس لئے بھی ہوتا ہے کہ اسلام کے احکام میں بڑا تنوع اور توسع ہے مثلاً صبر کی دو قسمیں ہیں۔ ۱۔ الصبر علی مکروہ جیسے آلام و شدائد پر جزع فزع نہ کرنا۔ اور دوسری قسم ہے ۲۔ الصبر عن مکروہ۔ یعنی لذائذ حیات اور مستلذات عالم سے دامن کش رہنا۔ حدیث میں ارشاد ہے: جفت الجنۃ بالمکارہ۔ اسلام میں صبر کی یہ دونوں قسمیں اعلیٰ فضیلت ہیں اور اس کا بڑا اجر و ثواب ہے۔ لیکن جو مرتبہ و مقام صبر کا ہے اس سے کسی طرح کم شکر کا مقام نہیں ہے، یعنی اگر ایک شخص دولتمند ہے اور اس بنا پر حقوق اللہ اور حقوق العباد کو ادا کرنے کے ساتھ وہ دولت کو اپنی اور اپنے متعلقین کی راحت رسانی، اعلیٰ خوراک، عمدہ پوشاک اور بلند طریق رہائش پر خرچ کرتا اور اس طرح وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ کے منشاء و مراد کو پورا کرتا ہے لاریب یہ شخص شکر کے مقام پر فائز ہوگا۔ اور اس کا مرتبہ عنداللہ پہلے شخص سے کم نہ ہوگا جس کا شمار صابرین میں ہے، ایک اور مثال لیجئے۔ ایک شخص صبر کے مقام پر فائز ہونے کے باعث صرف اپنے نفس کو ہی جہد و تعب میں مبتلا نہیں رکھتا بلکہ موضع تہمت سے بچنے اور عوام کے اعتماد کو بحال رکھنے کی غرض سے اپنے اہل و عیال اور اعزا و اقربا کو بھی اسی قسم کی زندگی بسر کرنے پر مجبور کرتا ہے اور سماجی زندگی میں ان کو وہ فوائد و منافع بہم نہیں پہونچاتا جنہیں وہ اپنی پوزیشن اور اپنے وسائل و ذرائع کے باعث ان کے لئے فراہم کر سکتا تھا۔ بے شبہ اس احتیاط، تقویٰ و ورع اور ایثار و قربانی کے باعث اللہ کے ہاں اس شخص کا بڑا اجر و ثواب

ہے اور وہ مقربین بارگاہ ایزدی میں شامل ہونے کا مستحق ہے، لیکن اس کے بالمقابل ایک دوسرا شخص ہے جس کو اللہ تعالیٰ نے اپنے فضلِ عمیم و عظیم سے دولت و ثروتِ بیکراں سے نوازا ہے اور یہ مقام شکر پر فائز ہونے کے باعث خود اس دولت سے متمتع ہوتا ہے، اور قرآن مجید میں ذوی القربیٰ کے جو حقوق بیان کئے گئے ہیں اور احادیث میں صلہ رحمی کی جا بجا جو تاکید آئی ہے اون کے پیشِ نظر یہ شخص اپنی دولت و ثروت سے اہل و عیال اور اعزا و اقربا کو بھی متمتع کرتا ہے، تو اب آپ اس شخص کو کیا کہیں گے؟ بے شبہ اسلام کی تعلیمات کی رو سے اس شخص کا بھی اللہ کے ہاں عظیم اجر و ثواب ہے اور یہ بھی فَاَمَّآ اِنْ كَانَ مِنَ الْمُقَرَّبِيْنَ فَرَوْحٌ وَّرَيْحَانٌ وَّجَنَّتُ نَعِيْمٍ ہ کا مصداق ہے،

کیا آپ یہ کہیں گے کہ ان دونوں شخصوں میں تضاد ہے؟ منطقی اعتبار سے کیسا ہی تضاد ہو لیکن اسلام کی ہمہ جہتی تعلیمات کے اعتبار سے ان میں ہرگز تضاد نہیں ہے، بلکہ حقیقت ایک ہی ہے اور اوس کے رُخ دو ہیں، اور جس طرح گلہائے رنگ رنگ کا وجود سرمایۂ زینت و رونق چمن ہوتا ہے اسی طرح افراد و اشخاص کے اس حسین و جمیل تنوع سے سوسائٹی میں نشو و نما اور ارتقا پیدا ہوتا ہے۔ زہیر بن ابی سلمیٰ نے اس شعر میں اسی تنوع کی محاکات کی ہے،

علیٰ مکثریھم حق من یعتریھم وعند المقلین السماحۃ والبذال

اب حضرت عمر فاروق اور حضرت عثمان غنی کے ذاتی اور شخصی کردار کا تقابلی مطالعہ کیجئے تو آپ کو معلوم ہوگا کہ مخالفین اپنی تنگ نظری سے دونوں میں تضاد محسوس کرتے اور اس لئے امیر المومنین عثمان ذوالنورین پر زبانِ طعن و تشنیع دراز کرتے تھے، لیکن حقیقت یہ ہے کہ دونوں میں کوئی تضاد نہیں تھا، حضرت عثمان کی رفاہیت اور اُس کے مظاہر مخالفین کی آنکھوں میں خار بن کر کھٹکتے تھے، لیکن حضرت عثمان ہمیشہ سے دولتمند تھے اور اُن کی زندگی کا جو طور طریق اب تھا وہ عہدِ نبوت میں تھا، غزوۂ تبوک کے موقع پر جب انھوں نے لاکھوں کی رقم سے جیشِ عسرہ کی مدد کی اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے آسمان کی طرف بار بار ہاتھ اُٹھا کر اُن کے لئے دعائیں کی اس وقت یہ مخالفین کہاں تھے؟ کسی کی زبان سے نہ نکلا کہ یہ اسراف ہے۔ اور ان اللہ لا یحب المسرفین — ممکن ہے میرے اس فقرہ پر آپ کو استغراب ہو لیکن

غالباً اس لئے کہہ رہا ہوں کہ خود عہد نبوی میں بھی حضرت عثمان کے ایک خاص طریق معیشت اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے تقرب خاص کے باعث بعض لوگ اُن سے عناد رکھتے تھے، چنانچہ کنز العمال میں روایت ہے کہ ایک شخص کا جنازہ آیا، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے نماز پڑھانے کی درخواست کی گئی تو آپ نے یہ فرما کر انکار کر دیا کہ یہ شخص عثمان سے بغض رکھتا تھا۔

بہرحال حضرت عثمان سشکر کے جس مقام رفیع پر فائز تھے، اب ذرا اس کا اظہار خود ان کی زبان حق ترجمان سے سنیئے :۔

عمرو بن امیۃ الضمری سے روایت ہے کہتے ہیں :۔ میں حضرت عثمان کے دسترخوان پر وقتاً فوقتاً طعام شب کھاتا تھا۔ حضرت عثمان کو خزیرہ کا جو قریش کی محبوب اور لذیذ غذا تھی) بہت شوق تھا اور دسترخوان پر اُس کا وجود لازمی تھا۔ یہ بکری کے پٹھہ کے گوشت، دودھ اور گھی سے تیار ہوتی تھی۔ ایک دن میں نے امیرالمومنین سے کہا، یہ خزیرہ میں نے حضرت عمر کے ساتھ ان کے دسترخوان پر بھی کھایا ہے، مگر وہ ایسا لذیذ نہ تھا، اس میں گھی تو تھا مگر گوشت اور دودھ کا پتہ نہ تھا، حضرت عثمان نے فرمایا :۔ تم سچ کہتے ہو، عمر کی زندگی بڑی جفاکشی کی تھی، وہ قصداً اس قسم کی لذیذ غذاؤں سے اجتناب کرتے تھے، ان کے نقش قدم پر چلنا مشکل ہے، میرا معاملہ یہ ہے کہ جو کچھ میں کھاتا ہوں اپنے مال سے کھاتا ہوں، مسلمانوں کے مال کو ہاتھ نہیں لگاتا، میں قریش میں سب سے زیادہ دولتمند رہا ہوں، میں نے ہمیشہ عمدہ اور نرم غذا کھائی ہے، اور اب جب کہ میں بوڑھا ہو گیا ہوں مجھ کو نرم غذا کی اور بھی ضرورت ہے، اور میں نہیں سمجھتا کہ اس بارے میں کسی کو مجھ پر کوئی اعتراض کرنے کا حق ہے۔

خزیرہ کی طرح درمک بھی عرب کی ایک اعلیٰ اور لذیذ غذا تھی جو گوشت سے تیار ہوتی تھی، حضرت عثمان کو یہ بھی مرغوب تھی، ایک مرتبہ ایک شخص نے حضرت عثمان کے ساتھ روزہ افطار کیا اور درمک دیکھا تو حضرت عمر کی سادہ غذا کا تذکرہ کیا، یہ سُن کر حضرت عثمان نے فرمایا: اللہ تعالیٰ عمر پر اپنی رحمتیں نازل فرمائے عمر جو کرتے تھے دوسرا کون ایسا کرنے کی ہمت کر سکتا ہے،

اسی طرح طبری کی ایک روایت کے مطابق ایک مرتبہ حضرت عثمان نے معترضین کے جواب میں فرمایا، لوگ سمجھتے ہیں، میں اپنے اعزا و اقربا سے محبت کرتا ہوں اور ان پر روپیہ خرچ کرتا ہوں "ہاں! بیشک میں ان

سے محبت کرتا ہوں، لیکن ان کی محبت کی وجہ سے کسی کے ساتھ بے انصافی اور جور کا روادار نہیں ہوتا اور میاں میں ان کو عطیات دیتا ہوں لیکن یہ سب کچھ اپنی دولت سے دیتا ہوں، مسلمان کے مال میں سے تو اس کے لئے ایک حبہ بھی نہیں لیتا۔ پھر یہ کوئی آج کی بات نہیں، بلکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور ابوبکر و عمر کے زمانہ میں بھی ایسا ہی کرتا رہا ہوں، تو کیا آج میں بخیل اور روپیہ کا لالچی بن جاؤں؟ اسی سلسلہ میں ایک روایت میں فرمایا: معترضین کہتے ہیں: ابوبکر و عمر تو اعزا و اقربا پر ایسی داد و دہش نہیں کرتے تھے؛ میں کہتا ہوں:۔ اللہ تعالیٰ ابوبکر و عمر پر رحم فرمائے، وہ خود بھی سختی اٹھاتے اور اپنے اعزا و اقربا سے بھی ایسی ہی توقع رکھتے تھے اور اس پر ان کو اللہ کی طرف سے اجر و ثواب کی توقع تھی، لیکن میرا معاملہ یہ ہے کہ خدا نے مجھ کو بہت کچھ عطا فرمایا ہے۔ اس لئے میں اپنی ذات پر خرچ کرتا ہوں اور اپنی دولت سے اعزا و اقربا کی خدمت بھی کرتا ہوں اور اس پر اجر و ثواب کا امیدوار ہوں۔

حضرت عمر فاروق کا حال یہ تھا کہ نہ صرف خود جفاکشی کی زندگی کے عادی تھے، بلکہ طبری کے بیان کے مطابق عمال کو بھی انھوں نے حکم دے رکھا تھا کہ وہ نرم لباس نہ پہنیں اور اعلیٰ قسم کے خچر کی سواری نہ لیں۔ لیکن حضرت عثمان کے ہاں اس قسم کی کوئی قید و بند نہیں تھی، اس فرق کی وجہ خود حضرت عثمان کے لفظوں میں یہ تھی کہ حضرت عمر کے مزاج میں شدت تھی اور آپ کے مزاج میں لینت و رافت تھی، حضرت عثمان نے مزاج کا یہ اختلاف متعدد مواقع پر بیان کیا ہے، چنانچہ اس سلسلہ کی ایک روایت اوپر بیان ہو چکی ہے، اس کے علاوہ ایک روایت جو سمہودی کی وفاء الوفا میں ہے، یہ ہے کہ جب مسجد نبوی میں توسیع کی ضرورت محسوس ہوئی تو اس مسئلہ پر گفتگو کرنے کی غرض سے حضرت عثمانؓ نے صحابۂ کرام کی ایک مجلس مشاورت طلب کی، مروان بن الحکم نے کہا: اس معاملہ میں مشاورت کی ضرورت کیا ہے؟ حضرت عمر نے بھی مسجد نبوی میں توسیع کی تھی، مگر انہوں نے کسی سے مشورہ نہ کیا، حضرت عثمان نے فرمایا، مروان! خاموش! عمر کی بات یہ تھی کہ وہ سخت گیر و سخت مزاج تھے۔ لوگ ان سے ڈرتے تھے، اگر وہ لوگوں سے یہ کہتے کہ گوہ کے بھٹ میں گھس جاؤ تو اس میں بھی گھس جاتے اور کوئی ان کی مخالفت نہ کرتا، لیکن میرا معاملہ یہ ہے کہ اَنَا لِنۡتُ لَهُمۡ فَاخۡشَنُّمۡ۔ اب سنیے! اگرچہ حضرت عثمان نے مسجد نبوی میں بہت

زیادہ توسیع اور تزئین صحابہ کے اتفاق آراء اور ان کی رضامندی سے کی تھی، لیکن معترضین نے اس پر بھی چہ میگوئیاں اور طعنہ زنی شروع کر دی۔ حضرت عثمان کو اس کا علم ہوا تو فرمایا: لوگو! تمہارا عجب حال ہے یہی کام عمر نے کیا تھا تو تم نے کچھ نہ کہا اور اسے قبول کر لیا۔ ان کے بعد اب میں نے بھی وہی کام کیا ہے تو تم ژاژ خائی کرتے ہو، ہاں! اصل بات یہی ہے کہ عمر شدت پسند تھے، جو چاہتے کر گزرتے تھے، لیکن میں نرم خو ہوں، اس لئے تم بات بات پر میرے خلاف حرف گیری کرتے ہو،

اس میں کچھ شبہ نہیں کہ خلیفۂ دوم کی مزاجی خصوصیت شدت تھی اور اشدھم فی امر اللہ ہونا ان کا امتیازی وصف تھا، اس کے بالمقابل لینت اور راحت و ملاطفت خلیفۂ سوم کی طبیعت کا جوہر اور نشانِ امتیاز تھا۔ لیکن ذرا غور کیجئے یہ لینت و رافت کس ذاتِ مقدس و گرامی کی خصوصیت تھی، قرآن مجید میں فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللّٰهِ لِنْتَ لَهُمْ، اور حَرِيْصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِيْنَ رَءُوْفٌ رَّحِيْمٌ، کس کی صفت خاص بیان کی گئی ہے؟ اس بنا پر مزاج اور طبیعت کے لحاظ سے اگر اس وصف خاص میں حضرت عثمان سرورِ کائنات آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ مماثلت طبعی رکھتے تھے تو کیا کسی کو یہ کہنے کا حق ہے کہ چونکہ حضرت عثمان میں حضرت عمر کی سی شدت نہیں تھی اس لئے وہ سیرت عمر یا سیرتِ شیخین کے پیرو نہیں تھے۔

اس بحث سے یہ حقیقت واضح ہو گئی کہ جب حضرت عبدالرحمٰن بن عوف نے حضرت عثمان سے سیرتِ شیخین پر عمل کرنے کا عہد کیا تھا تو ان کی مراد ہرگز یہ نہیں تھی کہ حضرت عثمان کی طبعی اور فطری خصوصیات اور ان کے مظاہر بھی وہی ہوں گے جو حضرات شیخین کی طبعی خصوصیات اور اُن کے مظاہر تھے۔ بلکہ ان کی مراد یہ تھی کہ جس طرح کمالِ اخلاص و للہیت اور حزم و عزم کے ساتھ حضرات شیخین نے احکامِ شریعت کا اجرا، اقامتِ حدود، اور عدل و انصاف کے مقتضیات کی تکمیل کر کے خلافت کے فرائض و واجبات کی انجام دہی کی ہے اسی طرح حضرت عثمان بھی کریں گے اور اس جادۂ مستقیم و حق سے منحرف نہ ہوں گے۔ اور آن کے دوازدہ سالہ خلافت کی پوری تاریخ گواہ ہے کہ حضرت عبدالرحمٰن بن عوف سے انہوں نے جو عہد و پیمان کیا تھا اسے کس طرح باحسن وجوہ پورا کر دیا ہے۔ اور صرف یہی نہیں، بلکہ کائناتِ عالم کا ذرہ ذرہ اس کا شاہد عینی ہے کہ جیسا کہ احادیث صحیحہ میں واضح اشارے موجود ہیں حضرت عثمان نے اپنے حبیب اور حبیب رب العالمین

سے ایک پراسرار گفتگو کے موقع پر جو عہد پیمان کیا تھا اسے کس صبر و تحمل اور جانبازی و پامردی کے ساتھ نبھایا ہے کہ فتنوں اور بغاوتوں کے ہجوم میں امیر معاویہ کے سخت اصرار کے باوجود نہ جوارِ نبوی کو چھوڑنا گوارا فرمایا اور نہ اہل مدینہ کی راحت و آسائش کے خیال سے شام کی فوج کو مدینہ میں آنے کی اجازت عطا فرمائی، یہاں تک کہ باغیوں نے کاشانۂ خلافت کا محاصرہ کر لیا۔ نوجوانان و نبرد آزمایان قریش بار بار جنگ کی اجازت طلب کرتے ہیں، مگر صرف اس خیال سے کہ فتنہ کا دروازہ ان کے ہاتھوں سے نہ کھلے جس کا اقرار وہ اپنے آقا و مولا سے کر چکے تھے انتہائی بیکسی کے عالم میں جان دے دی۔ لیکن تلوار اٹھانے کی اجازت کسی کو نہ دی، ایک وعدہ کا نباہ اور اس سے زیادہ کیا ہو سکتا ہے! رضی اللہ عنہ

حضرت عثمان اگرچہ طبعاً نرم خو تھے، لیکن دین اور احکام شریعت میں مداہنت ایک لمحہ کے لئے گوارا نہیں کر سکتے تھے۔ چنانچہ ولید بن عقبہ جو حضرت عثمان کے سوتیلے بھائی اور کوفہ کے گورنر تھے جب ان کے خلاف بادہ نوشی کا الزام ثابت ہو گیا تو حضرت عثمان نے ان کو معزول ہی نہیں کیا بلکہ اس جرم کی سزا بھی دی اور جیسا کہ صحیح بخاری میں ہے اجرائے حد کا معاملہ حضرت علی کے سپرد کیا، اسی طرح حمران بن ابان جو حضرت عثمان کا خادم خاص تھا، جب حضرت عثمان کو اس کا علم ہوا کہ ولید بن عقبہ کے خلاف سرکاری طور پر جو تحقیق ہو رہی ہے حمران اپنے اثر و رسوخ سے کام لیکر اس میں رکاوٹ پیدا کر رہا ہے تو حضرت عثمان نے اس کو فوراً اپنی خدمت سے سبکدوش ہی نہیں کیا، بلکہ جلا وطن کر دیا۔ عمرو بن العاص جو بڑے رعب داب اور جاہ و جلال کے فاتح و گورنر مصر تھے جب حضرت عثمان کو یہ محسوس ہوا کہ مصر سے جتنا خراج وصول ہونا چاہئے اتنا نہیں ہو رہا ہے تو پہلے تو انہوں نے گورنر مصر سے جواب طلبی کی، مگر جب ان پر کوئی اثر نہیں ہوا تو حضرت عثمان نے فوراً ان کو معزول کر کے عبداللہ بن سعد بن ابی سرح کو مصر کا گورنر مقرر کر دیا، اور عبداللہ بن سعد بن ابی سرح کے گورنر مقرر ہوتے ہی مصر سے آمدنی میں معتد بہ اضافہ ہو گیا، اور ایک عمرو بن العاص نہیں، بلکہ حضرت سعد بن ابی وقاص ابو موسیٰ اشعری، اور مغیرۃ بن شعبہ اور سعید بن العاص وغیرہم جن کو ایڈمنسٹریشن کے نقطۂ نظر سے حضرت عثمان نے جب مناسب سمجھا گورنری سے معزول اور ان کی جگہ دوسروں کو گورنر مقرر کر دیا۔ معترضین کو اس پر بھی سخت اعتراض تھا۔ اور اس اعتراض کے دو جز تھے، ایک یہ کہ حضرت عثمان اکابر صحابہ کو ان کے عہدہ سے معزول

کرتے ہیں اور دوسرے یہ کہ اُن کی جگہ نوجوانوں کو جو تجربہ کار نہیں ہیں اور اُن کے خاندان بنی اُمیہ سے تعلق رکھتے ہیں نہایت اہم عہدوں اور مناصب پر مقرر کرتے ہیں۔ اب آئیے اعتراض کے ان دونوں پہلوؤں کا جائزہ لیں۔

امرِ اول کی نسبت گذارش یہ ہے کہ ایمان و عمل صالح، تقویٰ و طہارت اور طویل صحبت و معیت نبوی کے باعث اکابر مہاجرین و صحابہ کا جو مرتبہ و مقام تھا حضرت عثمان سے زیادہ اُس سے اور کون ——— باخبر ہو سکتا تھا۔ لیکن ایڈمنسٹریشن اور نظم و نسق حکومت کے تقاضے اور اس کی مصلحتیں امر دیگر ہیں، اس بنا پر ضروری نہیں کہ جو شخص اعمالِ صالحہ اور مکارمِ اخلاق کے اعتبار سے ایک مرتبہ و مقام پر فائز ہو بحیثیت گورنر یا قائد فوج کے بھی اپنی منصبی ذمہ داریوں کو بھی باحسن وجوہ انجام دینے کی صلاحیت رکھتا ہو، چنانچہ عزل و نصب کی جو پالیسی حضرت عثمان نے اختیار کی آپ سے پہلے حضرت عمر بھی اس پالیسی پر عمل کر چکے تھے، حضرت خالد بن الولید، حضرت سعد بن ابی وقاص، حضرت مغیرہ بن شعبہ، اور حضرت ابو موسیٰ اشعری یہ سب وہ اکابر صحابہ ہیں جن کو حضرت عمر نے مناصب عالیہ پر فائز کیا اور پھر کچھ مدت کے بعد کسی سیاسی اور انتظامی مصلحت کے پیشِ نظر ان کو ان مناصب سے سبکدوش کر دیا، پس کل جو چیز حضرت عمر کے لئے روا تھی آج وہ حضرت عثمان کے لئے کیوں ناروا اور قابلِ اعتراض ہو سکتی ہے، علاوہ ازیں حضرت عمر کا معمول یہ تھا کہ اگر کسی عامل کا طرزِ رہائش اس کی آمدنی سے زائد دیکھتے تھے تو اس کے املاک و جائداد میں مقاسمہ کر لیتے تھے، اس کے برخلاف حضرت عثمان کا معمول یہ تھا کہ کسی کو اگر معزول کرتے تھے تو اس کے مالی نقصان کی تلافی اپنے عطیات اور بخششوں کے ذریعہ کر دیتے تھے، طبری میں اس قسم کے متعدد واقعات مذکور ہیں۔

اب رہا امرِ دوم! اس کے بھی دو جز ہیں: ایک گورنروں کا نوجوان ہونا اور دوسرا ان کا اموی اور حضرت عثمان کا عزیز و قریب ہونا۔ ان دونوں میں سے پہلے جزء کا جواب یہ ہے کہ نوجوانوں کو اہم ذمہ داریوں پر فائز کرنا حضرت عثمان کے ساتھ مخصوص نہیں بلکہ عہد نبوی اور عہد شیخین میں بھی اس کے متعدد واقعات پیش آچکے تھے، اس کی چند مثالیں سن لیجئے۔

(الف) آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فتح مکہ کے بعد عتاب بن اُسید کو جو بائیس برس کے اموی نوجوان

تھے مکہ کا گورنر مقرر فرمایا۔ آپ نے حضرت خالد بن ولید کو جو ۸ھ میں مسلمان ہونے کے باعث جونیر تھے فوجوں کا کمانڈر اور سینیر صحابہ کا لیڈر بنایا۔ اور سب سے بڑی بات یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف اٹھارہ انیس برس کے نوجوان اسامہ بن زید کو جو آپ کے موالی تھے شرق اردن کی مہم کا کمانڈر ان چیف مقرر فرمایا۔ حالانکہ اکابر مہاجرین و انصار اس فوج میں شامل تھے۔

(ب) آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد اسامہ کی نوعمری کے باعث حضرت عمر نے حضرت ابوبکر کو مشورہ دیا کہ اسامہ کے بدلے میں کسی سن رسیدہ کو فوج کا کمانڈر ان چیف مقرر کیا جائے مگر حضرت ابوبکر نے یہ تجویز منظور نہیں کی، علاوہ ازیں باغیوں کی ایک جماعت کی سرکوبی کے لیے حضرت ابوبکر صدیق نے جو ایک فوجی دستہ بھیجا تھا اس کے کمانڈر ابوجہل کے نوعمر فرزند عکرمہ تھے — پھر انس بن مالک جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے خادم خاص اور صرف اکیس بائیس برس کے نوجوان تھے حضرت ابوبکر صدیق نے ان کو بحرین کا عامل مقرر کیا۔

(ج) حضرت عمر فاروق کا حال بھی یہی تھا۔ آپ نے حضرت امیر معاویہ کو نسبتاً کم عمر اور نوجوان ہونے کے باوجود شام کی فوجوں کا کمانڈر اور ان کے ایک بھائی عتبہ کو جو نوجوان تھے قبائل کنانہ کا عامل مقرر کیا۔
غرضکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور شیخین کے نزدیک کسی عہدہ پر تقرر کے لئے شرط صرف لیاقت وقابلیت اور اس کی استعداد وصلاحیت تھی، عمر، قبیلہ و خاندان اور قدیم الاسلام اور جدید الاسلام ہونے کے فرق کا ہرگز کوئی اعتبار و لحاظ نہ تھا اور عدل جس کے معنی وضع الشیٔ فی محلہ ہیں اس کا تقاضا بھی یہی ہے اب رہا امر ثانی کا جزء دوم یعنی یہ کہ حضرت عثمان کے مقرر کردہ نئے گورنر اور عامل اموی اور امیرالمومنین کے عزیز قریب تھے تو اس کے متعلق عرض یہ ہے کہ اول تو تاریخ سے یہ بات ثابت ہے کہ ایڈمنسٹریشن اور قیادت حرب کی جو استعداد اور صلاحیت بنو امیہ میں تھی وہ بنو ہاشم یا دوسرے قبائل کے لوگوں میں نہ تھی۔ چنانچہ شیخین کے دور خلافت میں بھی خالد بن ولید، عمرو بن العاص، امیر معاویہ، یزید بن ابی سفیان جو بنی امیہ کے معدن کے گوہر آبدار تھے الگ سے انگشت نمایاں اور ممتاز تھے، پھر اسلام کا وہ کونسا اصول ہے جس کے ماتحت ایک فرماں روا کے لئے اپنے کسی عزیز قریب کو کسی عہدہ کی اعلیٰ قابلیت و صلاحیت کے باوصف اس عہدہ و منصب پر فائز کرنا جائز اور

ممنوع ہو، اگر ممنوع ہے تو صحیح بخاری کی حدیث "صلِ اخاک ظالماً او مظلوماً" کا کیا مطلب ہے؟ حقیقت یہ ہے کہ جس طرح کسی عہدہ پر تقرر کے لئے صرف قابلیت اور صلاحیت شرط ہے اور سن و سال اور اسلام میں قدامت و حدوث کا فرق نہیں اسی طرح یگانہ اور بیگانہ، عزیز اور غیر عزیز کا فرق و امتیاز نہیں۔ اب ہم اس نقطۂ نظر سے غور کرتے ہیں تو ثابت ہوتا ہے کہ حضرت عثمان نے خاندان بنی امیہ کے جن نوجوانوں کو گورنر یا امیر جیش مقرر کیا تھا ان کے زندہ جاوید اور عظیم الشان کارنامے متعلقہ عہدوں کے لئے ان کے استحقاق کی دلیل صحیح ہیں۔ عبد اللہ بن سعد بن ابی سرح مصر کے بحری بیڑہ کا امیر البحر تھا اس نے مصر سے کبھی بری اور کبھی بحری سفر مغرب کی سمت شروع کیا تو لیبیا، ٹیونس، الجزائر اور مراکو کو فتح کرتا ہوا جبر الٹر پر دم لیا۔ ایک دوسرے اموی نوجوان عبد اللہ بن عامر بن کریز نے مشرق میں تاخت شروع کی تو فارستان، خوزستان، ترکستان و خراسان پر فتح کا پرچم اڑاتا ہوا کابل پہونچکر دم لیا۔ کیا ان کارناموں کو تاریخ کا حافظہ کبھی فراموش کر سکتا ہے۔

ثبت ست بر جریدۂ عالم دوام ما۔

علاوہ ازیں عبد اللہ بن سعد بن ابی سرح اگرچہ حضرت عثمان کے رضاعی بھائی تھے لیکن ان کی لیاقت و قابلیت کے باعث حضرت عمر فاروق نے خود ۲۳ھ میں ولایتِ مصر کا عہدہ تفویض کیا تھا، عہدِ فاروقی اور پھر عہدِ عثمانی میں جب تک یہ مصر میں رہے لوگوں کے ممدوح رہے۔ کتاب الولاۃ والقضاۃ کا مصنف کندی لکھتا ہے:- ومکث عبد اللہ بن سعد بن ابی سرح امیرًا علی مصر فی ولایۃ عثمان کلها محمودًا فی ولایتہ، وغزا ثلاث غزوات کلها لها شانٌ وذکرٌ۔

اب عبد اللہ بن عامر بن کریز کو دیکھئے جو حضرت عثمان کے ماموں زاد بھائی تھے اور آپ نے حضرت ابو موسیٰ اشعری کے عزل کے بعد ان کو بصرہ کا گورنر مقرر کیا تھا، اس وقت یہ پچیس[۲۵] برس کے نوجوان تھے جیسا کہ ابھی معلوم ہو چکا ہے، عبد اللہ بن عامر بہی شجاع اور عظیم قائد حرب ہی نہ تھے بلکہ نہایت سخی فیاض طبع اور اعلیٰ فضائل و کمالات کے حامل تھے گورنر ہونے سے قبل تجارت کرتے تھے، اس لئے دولتمند تھے اور ان کا شمار اجواد عرب میں ہوتا تھا۔ انھوں نے گورنری کے زمانہ میں فتوحات کے علاوہ رفاہِ عامہ کے بڑے بڑے کام کیے۔ جگہ جگہ مہمان خانے بنائے۔ نہریں کھدوائیں، پل تعمیر کیے، سڑکیں تعمیر کرائیں

فہرست خاصی طویل ہے، ابن قتیبہ نے کتاب المعارف میں انھیں شمار کیا ہے۔ اور آخر میں لکھا ہے وَلَہٗ فی الارضِ آثارٌ کثیرۃ ۔ ان وجوہ سے ہر شخص اُن کی تعریف کرتا اور وہ عوام و خواص سب کے ممدوح و محبوب تھے،

ایک تیسرے اموی نوجوان جن کو حضرت عثمان نے کوفہ کا گورنر مقرر کیا سعید بن العاص تھے۔ ان کے مجد و شرف کی دلیل اس سے بڑھکر اور کیا ہو سکتی ہے کہ حافظ ابن حجر نے الاصابہ میں لکھا ہے کہ وفاتِ نبوی کے وقت ان کی عمر نو برس تھی، ایکمرتبہ یہ حضور کے پاس موجود تھے کہ ایک عورت آئی اور بولی میں یہ چادر اکرم العرب کو نذر کرنا چاہتی ہوں، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سعید بن العاص کی طرف اشارہ کرکے فرمایا۔ اس بچہ کو دیدو۔ یہ اکرم العرب ہے " یہ ارشادِ حق بنیاد اس بچہ کے طالع مسعود کا حتمی اعلان تھا۔ چنانچہ علم و فضل شجاعت و شہامت، فہم و تدبر، جود و سخا اور صلاح و ورع کے اعتبار سے سعید بن العاص اپنے عہد کی ایک مثالی اور نمایاں شخصیت تھے ۔ اسماء الرجال کی کتابیں ان کے فضائل و مناقب کے بیان میں رطب اللسان ہیں۔ سخاوت کا یہ عالم تھا کہ ابن حبیب بغدادی کتاب المحبر میں لکھتے ہیں:۔ وکان ینحر فی کل یومٍ جزوراً ویطعمہا الناس، خطابت کی شان یہ تھی کہ جاحظ کا بیان ہے، کان من الخطباء المبرزین لم یوجد کتحبیرہٖ تحبیرٌ وّلا کارتجالہٖ ارتجالٌ: علم و فضل اور فقاہت کا اس سے قیاس ہو سکتا ہے کہ قرآن مجید کے جمع و تدوین کے لئے جو کمیٹی مقرر کی گئی تھی سعید بن العاص اُس کے ممبر تھے، اور زبان و محاورہ کی نگرانی ان کے سپرد تھی، حضرت عثمان نے اپنی صاحبزادی ام عمرو کو ان کے نکاح میں دیدیا اور ۳۰ھ میں ولید بن عقبہ کو معزول کیا گیا تو ان کی جگہ سعید بن العاص کو کوفہ کا گورنر مقرر کیا گیا۔ اس منصب پر فائز ہونے کے بعد سعید بن العاص نے متعدد اہم فتوحات کیں، دوررس مالی اور اقتصادی اصلاحات کیں اور رفاہ عامہ کے بعض اہم کام کئے جو تاریخ میں یادگار رہیں۔

حضرت عثمان کے وہ شتہ دار گورنروں میں بدنام ولید بن عقبہ ہے، اگرچہ ہم نے اپنی کتاب عثمان ذوالنورین میں بحث کرکے ثابت کیا ہے کہ ان پر بادہ نوشی کا الزام محض تہمت ہے اور حضرت عثمان نے اُن کو حضرت علی کے ہاتھوں شرب خمر کی جو سزا دلوائی تھی تو اس کی وجہ یا تو یہ تھی کہ اس طرح ایک فتنہ کا سدباب کرنا اُن کے پیش

نظر تھا۔ یا اہل کوفہ، فتوح البلدان میں بلاذری کے بیان کے مطابق جن کی شرارت پسندی سے حضرت عمر فاروق بھی سخت نالاں اور شکوہ سنج تھے، انھوں نے سازش کر کے ولید بن عقبہ کے خلاف جھوٹی شہادت اس طرح بہم پہونچائی کہ حضرت عثمان کے لئے اجرائے حد امر ناگزیر ہوگیا، تاہم ذاتی اوصاف و کمالات کے اعتبار سے ولید بن عقبہ بھی اس شان کے اموی تھے کہ ۹ھ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو بعض قبائل کا عامل یعنی محصلِ زکوٰۃ مقرر کیا تھا۔ ولید بن عقبہ نے یہ خدمت جس ہوش و گوش اور امانت و دیانت سے انجام دی اس کا یہ اثر تھا کہ عہدِ صدیقی اور عہدِ فاروقی میں بھی وہ متعدد مناصب پر فائز رہے، اس شہرت اور مقبولیت کے باعث جب ۲۵ھ میں حضرت عثمان نے ولید بن عقبہ کو کوفہ کا گورنر مقرر کیا تو اہل کوفہ نے ان کا پرتپاک خیر مقدم کیا، طبری کا بیان ہے: قدم الکوفۃ فکان احب الناس والرفقھم فکان بذالک خمس سنین ولیس علی دارہ باب۔ ابن عبدالبر استیعاب میں لکھتے ہیں کان من رجال قریش ظرفاً و حلماً و شجاعۃ و ادباً و کان من الشعراء المطبوعین۔ ولید بن عقبہ ۹ھ سے ۲۹ھ تک یعنی مسلسل بیس برس عہدِ نبوی، عہدِ شیخین اور خلافتِ عثمانی کے پانچ برسوں میں مختلف عہدوں اور منصبوں پر نیک نامی سے کام کرتے رہے، اس کے بعد اچانک ان کے خلاف اہل کوفہ میں شورش پیدا ہوتی ہے اور اس کی صدائے بازگشت دور دور سنائی دیتی ہے، یہ سب کچھ کیا ہے؟

ہے کچھ ایسی ہی بات جو چپ ہوں ورنہ کیا بات کر نہیں آتی۔

بہرحال آپ نے دیکھا! یہ ہیں وہ حضرت عثمان کے رشتہ دار گورنر اور قائدینِ جنگ جن کے بدنام اور قرابت کی وجہ سے حضرت عثمان کو مطعون کرنے میں مخالفین نے کوئی دقیقہ فروگزاشت نہیں کیا۔ کیا کوئی شخص کہہ سکتا ہے کہ ان حضرات کو اہم ذمہ داری کے عہدوں پر مقرر کرنا سیرتِ شیخین سے انحراف ہے؟ اگر اس زمانہ میں حضرت عمر ہوتے تو کیا وہ خود ان حضرات سے یہ خدمت نہ لیتے؟

اقربا نوازی کے اعتراض کے علاوہ حضرت عثمان پر ایک بڑا اعتراض احداث فی الدین کا بھی تھا مثلاً ہرمزان کے قتل پر حضرت عثمان نے حضرت علی کی سخت مخالفت کے باوجود عبداللہ بن عمر سے

قصاص نہیں لیا اور صرف دیت پر اکتفا کیا اور وہ دیت بھی خود ادا کی منیٰ میں بجائے دو کے چار رکعتیں پڑھیں، گھوڑوں پر زکوٰۃ لگائی، منبر کی جس سیڑھی پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم بیٹھتے تھے شیخین کے طریقہ کے خلاف حضرت عثمان نے خود اس پر بیٹھنا شروع کیا، جمعہ کی نماز میں دوسری اذان کا اضافہ کیا، حمی سرکاری جانوروں کے لئے مخصوص کی، منیٰ میں خیمہ لگایا، دارالامارہ کو بہت وسیع اور شاندار بنایا، شرب نبیذ پر حد جاری کی۔ اماموں اور مؤذنوں کی تنخواہ مقرر کی، مسجد نبوی میں توسیع کے ساتھ تزیین کاری بھی کی، وغیرہ وغیرہ!

ہم نے ان پر اور ان جیسے دوسرے اعتراضات پر اپنی کتاب میں اصولِ شریعت، فقہ اور تاریخ کی روشنی میں مفصل بحث کی ہے، یہاں اس کے اعادہ کی نہ ضرورت ہے اور نہ گنجائش! البتہ مقالہ کے موضوع کی مناسبت سے یہ کہا جا سکتا ہے کہ اگر مذکورۂ بالا امور احداث فی الدین ہیں تو حضرت عمر کے اجتہادات کثیرہ میں سے ایک ایک اجتہاد احداث فی الدین ہے، اور اگر نہیں ہے تو جو تاویل اور توجیہہ اس کے لئے کی جائیں گی وہ امور زیر بحث کے لئے بھی روا ہوگی، خلافت عثمانی کے دور کی خصوصیت یہ ہے کہ اس وقت اسلام دورِ بداوت سے نکل کر دورِ حضارت میں داخل ہو رہا تھا۔ اگرچہ حضرت عمر طبعاً متنبی کے شعر۔

حسن الحضارۃ مجلوب بتطریۃ   وفی البداوۃ حسنٌ غیر مجلوب

کے مطابق بداوت کی طرف مائل تھے اور حضرت عثمان دورِ حضارت کے مقتضیات و مطالبات کا لحاظ و پاس رکھنے کے باعث عروسِ جمیل کے لئے لباسِ حریر پسند کرتے تھے، اس ایک فرق کے علاوہ بنیادی طور پر حضرت عثمان اسوۂ فاروق کی پابندی کرتے اور اس میں تغیر و تبدل پسند نہیں کرتے تھے۔ چنانچہ طبری میں ہے کہ جب حضرت عثمان خلیفہ ہوئے تو آپ نے حضرت عمر کی وصیت کے مطابق حضرت سعد بن ابی وقاص کو کوفہ کا گورنر مقرر کیا، حضرت عمرو بن العاص مصر کے اور امیر معاویہ شام کے گورنر تھے۔ حضرت عثمان نے ان دونوں کو بھی اُن کی جگہوں پر رکھا۔ شام میں جو عمال حضرت عمر کے مقرر کردہ تھے حضرت عثمان نے اُن سب کو اسی طرح بحال رکھا لیکن جوں جوں حالات بدلتے گئے آپ ان میں تبدیلی پیدا کرتے گئے، مثلاً عمیر بن سعد ایک حاوشہ

میں زخمی ہو کر سخت بیمار اور صاحب فراش ہو گئے اور انہوں نے استعفاء دے دیا تو حضرت عثمان نے ان کو سبکدوش کر کے امیر معاویہ کو عمیر بن سعد کے منصب کا انچارج بنا دیا۔ اسی طرح عبد الرحمٰن بن علقمۃ الکنانی جو فلسطین کے عامل تھے جب ان کا انتقال ہو گیا تو حضرت عثمان نے فلسطین کا چارج بھی امیر معاویہ کو تحویل کر دیا۔ غرض کہ اس طرح شدہ شدہ شام کے نظم و نسق میں تبدیلی پیدا ہوتی رہی، یہاں تک کہ خلافت فاروقی میں شام دو حصوں میں تقسیم تھا اور ہر حصہ کا چیف ایڈمنسٹریٹر الگ تھا جن میں سے ایک امیر معاویہ تھے بعد ازاں جب انتظامی مصلحت سے حضرت عثمان نے صوبوں کی تشکیل جدید کی تو شام کے دونوں حصوں کو ملا کر ایک صوبہ بنا دیا اور امیر معاویہ اس پورے صوبہ کے گورنر مقرر ہو گئے' تو کیا کوئی شخص اس تبدیلی کو اسوۂ فاروقی کی خلاف ورزی کہہ سکتا ہے ؟

طبری نے ۲۹ھ کے واقعات کے سلسلہ میں ایک روایت نقل کی ہے جس سے اس معاملہ میں حضرت کی پالیسی اور اُن کے نقطۂ نظر کے سمجھنے میں بڑی مدد ملتی ہے" ایک مرتبہ حضرت عثمان نے امیر معاویہ اور تمام عمال کے نام ایک گشتی مراسلہ بھیجا جس میں تحریر تھا: اما بعد فقوموا علی ما فارقتم علیہ عمر، ولا تبدلوا، ومہما اشکل علیکم فردوہ الینا نجمع علیہ الامۃ ثم نردہ علیکم، وایاکم ان تغیروا۔ فانی لست قابلا منکم الا ما کان عمر یقبل، غور کیجئے اس مختصر مراسلہ سے تین اہم باتیں معلوم ہوتی ہیں:۔

(۱) یہ مراسلہ ۲۹ھ میں بھیجا گیا یعنی حضرت عثمان کے خلیفہ ہونے کے پانچویں برس۔

(۲) حضرت عثمان سخت تاکید کرتے ہیں کہ حضرت عمر کے آئین نظم و نسق کی پابندی کی جائے۔ اور اُس میں کسی قسم کا تغیر و تبدل نہ کیا جائے۔

(۳) تیسری نہایت اہم بات یہ ہے کہ امیر المومنین فرماتے ہیں "اگر تم لوگوں کو حضرت عمر کے آئین پر عمل کرنے میں کوئی دشواری ہو تو ہم سے رجوع کرو" ہم اُس معاملہ کو امت کے سامنے برائے مشورہ پیش کریں گے۔ پھر اُمت کا جو متفقہ فیصلہ ہو گا اُس سے تم کو مطلع کریں گے" اس تیسری شق سے یہ امر واضح ہو گیا کہ امیر المومنین حضرت عثمان خود سر اور خود رائے ہرگز نہیں تھے، جیسا کہ ان کے مخالفین کہتے تھے

بلکہ ان کا مزاج شیخین کی طرح سرتاسر جمہوری تھا اور اس لئے وہ جو کام کرتے تھے امت کی رائے اور مشورہ سے کرتے تھے،

یہ جو کچھ عرض کیا گیا اس سے قطعی طور پر یہ ثابت ہو جاتا ہے کہ حضرت عثمان کی پالیسی نقطۂ نظر اور طریق حکومت بالکل وہی تھا جو حضرات شیخین کا تھا۔ اور خلافت کے بیچ میں اس وقت تک کوئی فرق اور انحراف پیدا نہیں ہوا تھا۔ چنانچہ انساب الاشراف بلاذری میں ہے: ایک مرتبہ حضرت عبداللہ بن زبیر نے فرمایا۔ میرے پاس حضرت عثمان پر طعن کرنے والوں کی ایک جماعت آئی تو میں نے کہا:۔ وہی کام حضرت ابوبکر صدیق اور حضرت عمر نے کئے تو کسی نے لب کشائی نہیں کی، تو پھر حضرت عثمان پر اعتراض کیوں کرتے ہو۔ میرے یہ کہنے پر یہ لوگ لاجواب ہو گئے اور کھسیانے ہو کر چلے گئے؛ اسی قسم کا ایک قول حافظ ابن عبدالبر نے استیعاب میں حضرت عبداللہ بن عمر کا نقل کیا ہے:۔ فرماتے ہیں — لقد عیبت علی عثمان اشیاء لو فعلها عمر ما عیبت علیہ :-

اب سوال ہو سکتا ہے کہ جب یہ معاملہ اس درجہ واضح اور صاف ہے تو پھر حضرت علی معترضین کے نمائندہ کی حیثیت میں کیوں نظر آتے ہیں؟ جواباً گذارش ہے کہ ہم نے اپنی کتاب میں بنو امیہ اور بنو ہاشم کے تعلقات اور ان کی باہم شکر رنجیوں اور ان کے اسباب پر مفصل گفتگو کی ہے، یہاں مختصراً یہ کہہ دینا کافی ہوگا کہ روزمرہ کا مشاہدہ ہے کہ کوئی بات خواہ کتنی ہی غلط اور بے بنیاد ہو، اگر اسے بار بار شدومد سے لوگ بیان کریں تو اچھے اچھے سمجھدار اور عقلمند اشخاص اس سے متاثر ہو جاتے ہیں اور اسے سچ سمجھنے لگتے ہیں، چنانچہ واقعات سے ثابت ہے کہ حضرت علی معترضین کی باتوں سے غیر متاثر نہیں تھے، اگرچہ یہ ضرور ہے کہ انھوں نے حضرت عثمان کا ادب و احترام ہمیشہ ملحوظ رکھا اور جو مدد وہ اُن کی کر سکتے تھے اس سے کبھی دریغ نہیں کیا۔ اصل بات یہ ہے کہ خوارج اور شیعہ کے متعلق یہ مشہور رہا ہے کہ یہ دونوں طبقے واقعۂ تحکیم کے بعد پیدا ہوئے ہیں۔ حالانکہ سچ یہ ہے کہ یہ دونوں اس واقعہ سے بہت پہلے پیدا ہو چکے تھے، حضرت علی نے خوارج کے طبقہ کو بر وقت نہیں پہچانا۔ بعد میں جب پانی سر سے اونچا ہو گیا تو انہوں نے اس طبقہ کو پہچانا اور نہروان میں نہایت سخت جنگ کر کے ان کی قوت کا خاتمہ کیا، اس

وقت حضرت علی کو محسوس ہوا کہ حضرت عثمان کو جو واقعات پیش آئے وہ اُن کو بھی آنے والے تھے اسی بنا پر اگر اس وقت بیدار مغزی سے کام لیکر گربہ کشتن بروز اول پر عمل کیا جاتا تو یہ دن نہ دیکھنا پڑتا چنانچہ البدایۃ والنھایۃ ، ابن کثیر میں ہے : حضرت علی نے ایک مرتبہ فرمایا ۔ اُکِلْتُ یومَ اُکل الثور الابیض ۔ یہ جملہ عربی کا محاورہ اور ضرب المثل ہے ، زمخشری نے المستقصی فی امثال العرب میں اس کی تشریح میں لکھا ہے کہ کسی جنگل میں تین بیل تین مختلف رنگوں کے تھے ، سپید سیاہ اور سرخ ' ایک شیر ان کے پڑوس میں کہیں رہتا تھا ۔ اس نے ان تینوں بیلوں کو ہڑپ کر جانے کا پروگرام بنالیا اور اس مقصد کو حاصل کرنے کی غرض سے " پھوٹ ڈالو اور حکومت کرو " کی حکمت عملی سے کام لیا ۔ چنانچہ اس نے پہلے سیاہ اور سرخ بیلوں کو سفید بیل کے خلاف اُکسایا اور اسے چٹ کر گیا ۔ پھر سرخ بیل کو سیاہ بیل کے خلاف اُکسایا اور اسے بھی ہڑپ کر گیا ۔ اب سرخ بیل اکیلا رہ گیا تھا ۔ اُس کو لقمہ بنانا کیا مشکل تھا ۔ آخر کار اس کا بھی خاتمہ کر دیا ۔ اس بنا پر حضرت علی کے اس ارشاد کا مطلب یہ ہوا کہ " درحقیقت میں بھی اسی دن قتل کر دیا گیا تھا جس دن حضرت عثمان شہید کئے گئے ۔

بہر حال جس فتنہ کے دروازہ کو عثمان ذوالنورین نے اپنا خون دیکر کھلنے نہ دیا تھا اب وہ وا ہو چکا تھا اور ساری امت کو اسی خون کا تاوان بھگتنا تھا ۔ چنانچہ شہادت حضرت عثمان کے چند ماہ بعد جنگ جمل ہوئی ۔ پھر صفین کی جنگ ہوئی ، نہروان میں معرکہ کارزار گرم ہوا ۔ جس میں مؤرخین کے محتاط اندازہ کے مطابق مجموعی طور پر کم و بیش پونے دو لاکھ مسلمان کھیت رہے ۔ حضرت طلحہ ، حضرت زبیر ، عمار بن یاسر شہید ہوئے ۔ اور آخر میں جو جام شہادت حضرت عثمان نے نوش کیا تھا وہ حضرت علی اور ان کے دونوں جگر گوشوں کو بھی نوش کرنا پڑا ۔ پھر یزید کی حکومت میں واقعہ حرا پیش آیا ۔ اس نہایت بھیانک واقعہ میں جب اہل مدینہ کا قتل ہو رہا تھا تو ابن عبد ربہ کی العقد الفرید کی روایت کے مطابق کسی نے حضرت عبداللہ بن عمر سے پوچھا ۔ حضرت یہ کیا ہو رہا ہے ؟ " فرمایا : یہ عثمان کا خون رنگ لا رہا ہے ۔ یقتلھم بعثمان ورب الکعبۃ ؛

ایک عہد آفریں شخصیت

مولانا سید جعفر علی بستوی

(از مولانا عتیق الرحمٰن بستوی صاحب استاد مدرسہ امدادیہ مرادآباد)

(۳)

مولانا کے دو زریں اصول مدارسِ اسلامیہ کے لئے مالیات کی فراہمی کے سلسلے میں مولانا کے دو زریں اصول تھے۔ مدارس کے موجودہ حالات کو دیکھتے ہوئے ان کی افادیت بالکل واضح ہو چکی ہے۔

(۱) **حلقوں کی تقسیم** مولانا نے ہر مدرسہ کی فراہمی مالیہ کا ایک حلقہ مقرر کر دیا تھا۔ ایک حلقہ کے ذمہ دو یا چند مدارس کی مالیات کی فراہمی کا کام نہیں کیا۔ مثلاً موضع کربی (ضلع بستی) کے قریب آپ نے جو مدرسہ قائم کیا اس کے لئے مالیہ کی فراہمی کا کام ضلع بستی کے دو علاقوں مگھر، بانسی کے مسلمانوں کے ذمہ کیا اپنے ایک مکتوب میں تحریر فرماتے ہیں" اس مدرسہ کا بندوبست فقط اسی علاقہ میں کرنا ہے، مگھر اور بانسی کے لوگ کریں گے مدرسہ کے خدمت گذار ہیں، ان پر دوسرا بوجھ نہیں رکھ سکتا"

مدارس کے لئے حلقے تقسیم نہ ہونے کے نقصانات نگاہوں کے سامنے ہیں۔ آج کل تو ایسا ہو رہا ہے کہ ہر حلقہ میں بیسوں مدارس مالیہ کی فراہمی کے لئے جاتے ہیں۔ غریب عوام بیچارے کس کس کو دیں۔ سب کی بات رکھنے کے لئے تھوڑا بہت سب کو دیتے ہیں۔ اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ ہر آبادی کے مصرفِ خیر و زکوٰۃ کی معتدبہ رقم سینکڑوں جگہ تقسیم ہو کر اپنی اہمیت کھو دیتی ہے۔ حالانکہ اگر وہ رقم تنہا ایک ادارہ کو مل جاتی تو اس کے اخراجات کے لئے کافی ہوتی اور انھیں دور دراز کا سفر کر کے قیمتی وقت اور خطیر رقم خرچ کرنے کی ضرورت نہ پڑتی۔

حلقوں کے تقسیم نہ ہونے کی وجہ سے چھوٹے چھوٹے مدارس کو بھی مالیہ فراہم کرنے کے لئے پورے ملک کا چکر لگانا پڑتا ہے۔ اور وہ لوگ مدارس کے لئے جو رقمیں جمع کرتے ہیں اس کا زیادہ حصہ سفر پر

خرچ ہوجاتا ہے۔ نیز نام نہاد شکم پرست علماء اور غیر علماء کو موقع ملتا ہے کہ وہ فرضی مدارس کی رسیدیں اور اشتہارات شائع کرکے یا معمولی مکاتب کو بڑے مدارس اور جامعات کے انداز میں پیش کرکے دور دراز کے علاقوں میں قوم کا مال جمع کریں اور اسے ہڑپ کرجائیں۔ قوم زکوٰۃ کی جو خطیر رقم مدارس کے نام پر دیتی ہے اس کا بہت معمولی حصہ اپنے مصرف میں خرچ ہو پاتا ہے۔ کاش مدارس کے ذمہ داران اس مسئلہ پر غور کریں۔ اس میں ان کے لئے عزت اور سکون و راحت ہے۔

(۲) مالیہ فراہم کرنے کی ذمہ داری۔ مولانا کا دوسرا اصول یہ تھا کہ مدارس کے علماء اور مدرسین چندہ کرنے اور مالیہ فراہم کرنے نہ جائیں بلکہ مدرسہ کے حلقہ کے مسلمان خود بخود مدرسہ کے لئے رقم اور غلہ وغیرہ فراہم کرکے مدرسوں میں پہنچایا کریں۔ عوام کے اندر ایسا دینی جذبہ پیدا کیا جائے کہ وہ دین کے راستہ میں خرچ کرنے کو اپنی سعادت اور کامیابی تصور کریں۔ مدارس اور اہل مدارس پر احسان نہ جتلائیں بلکہ انھیں کا احسان مانیں۔ حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی تھانوی کا بھی یہی اصول تھا۔ مولانا سید جعفر علیؒ کے قائم کیے ہوئے مدارس عربیہ عرصۂ دراز تک اس پر عمل پیرا رہے۔ مولانا ہدایت علی صاحب مدظلہ العالی فرماتے ہیں کہ میرے ابتدائی دور میں مگہر اور بانسی وغیرہ کے لوگ خود بخود روپیہ غلہ وغیرہ جمع کرکے مدرسہ کو دے جاتے۔ لیکن علماء ہی کے طرزِ عمل کی بدولت عوام کا مزاج بالکل بدل بلکہ بگڑ چکا ہے۔ موجودہ حالات میں اس اصول کا جاری ہونا بہت دشوار ہے۔ ہاں اگر کافی دنوں تک خلوص، توجہ، لگن کے ساتھ عوام کی ذہنی سازی کی جائے تو یہ اصول رائج ہوسکتا ہے۔

مولانا کے قائم کردہ مدارس۔ مولانا کے قائم کیے ہوئے مدارس کی تعداد بہت زیادہ ہے۔ اکثر و بیشتر مدارس حوادثِ زمانہ اور ہماری غفلتوں کی نذر ہوچکے۔ چند وہ مدارس جو اب تک کسی نہ کسی حالت میں باقی ہیں اور ہمیں ان کا علم ہوا ہے یہ ہیں:—

(۱) مدرسہ جعفریہ ہدایت المسلمین　کرہی　ضلع بستی　(یوپی)

(۲) مدرسہ عربیہ　یوسف پور　〃　〃

(۳) مدرسہ عربیہ　سمرا　ضلع چمپارن　(بہار)

(۴) مدرسہ عربیہ سمرا ضلع سیوان (بہار)
(۵) " " مادھوپور " " "

مدرسہ جعفریہ ہدایت المسلمین کریہی کا تذکرہ جناب غلام رسول مہر نے جماعت مجاہدین میں کیا ہے[1] یہ مدرسہ تقریباً ڈیڑھ صدی سے دیار پورب میں اپنی کرنیں پھیلا رہا ہے۔ مولانا ہدایت علی صاحب (خلیفہ شیخ الاسلام مولانا حسین احمد مدنیؒ) کے دور نظامت نے اس کو نشاۃ ثانیہ بخشی۔ اب مولانا مدظلہ العالی بالکل معذور ہو چکے ہیں مدرسہ اپنی ترقیات کے لئے کسی مخلص بزرگ و عالم کا منتظر ہے

اصلاحی و تبلیغی سرگرمیاں مولانا سید جعفر علیؒ نے جہاد سے واپسی کے بعد اصلاح و تبلیغ کا کام اعلیٰ پیمانہ پر کیا، مسلمانوں کے اندر فسق و فجور پھیل رہا تھا۔ پوری قوم بدعات و رسوم میں ڈوبی ہوئی تھی۔ قوم کی اس بگڑتی ہوئی حالت کو دیکھ کر مولانا نے اپنی پوری توانائی اصلاح و تبلیغ پر لگا دی۔ صاحب نزہتہ الخواطر آپ کی خدمات کا تذکرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں

وھدی اللہ بہ اناسا کانوا کالانعام بل ھم اضل وجددوا ایمانھم باللہ سبحانہ ووفقھم اللہ بالصیام والقیام والزمھم کلمۃ التقوی[2]	اللہ تعالیٰ نے ان کے ذریعہ ایسے لوگوں کو ہدایت دی جو چوپایوں کی طرح تھے بلکہ ان سے زیادہ گم کردہ راہ تھے۔ ان لوگوں نے ایمان باللہ کی تجدید کی۔ اللہ تعالیٰ نے انھیں روزہ نماز کی توفیق دی اور انھیں متقی و پرہیزگار بنا دیا۔

مولانا سید محمد مرتضیٰ صاحب وصایا کی تمہید میں لکھتے ہیں "سید صاحبؒ احیاء سنت کے لئے پیدا ہوئے تھے، بحیثیت خلیفہ آپ بھی تمام عمر نہایت شدت سے اس کے پابند رہے۔ اور ساری عمر تبلیغ اسلام میں گذاری۔ چنانچہ لاتعداد آدمی آپ کے دست مبارک پر مشرف باسلام ہوئے"[3]

مولانا مرحوم امر بالمعروف نہی عن المنکر کو اپنا اہم فریضہ سمجھتے تھے۔ اس بارے میں وہ کسی مداہنت اور رعایت کے قائل نہیں تھے۔ جس مقام پر امر بالمعروف نہی عن المنکر ان کے مفاد کے سراسر خلاف ہوتا وہاں بھی وہ برملا حق بات کہتے۔ منکرات پر نکیر کرتے۔ مولانا غلام رسول مہر جماعت مجاہدین میں لکھتے ہیں۔

---

[1] جماعت مجاہدین ص ۲۶۳ [2] نزہتہ الخواطر ص ۱۱۹ ج ۷ [3] وصایا ص ۳

"انبالہ میں سید جعفر علی صاحب نے وہاں کے ایک رئیس شمس الدین سے ملاقات کی تاکہ محفوظات کے بندوبست میں مدد مل سکے۔ مولوی صاحب نے انگرئی دگلا اور سبز دستار پہن رکھی تھی۔ کمر میں تلوار لٹک رہی تھی۔ شمس الدین شطرنج کھیل رہا تھا۔ مولوی صاحب کی ظاہری وضع دیکھ کر سمجھا کہ کوئی ان پڑھ آدمی ہے۔ مولوی صاحب نے کہا شطرنج جائز نہیں۔ شمس الدین نے جواب دیا امام شافعی کے نزدیک جائز ہے۔

مولوی صاحب:۔ چاروں ائمہ کے نزدیک ناجائز ہے۔ امام شافعی نے پہلے جواز کا فتویٰ دیا تھا پھر اس سے رجوع کیا۔

شمس الدین:۔ تم حنفی ہو یا شافعی

مولوی صاحب:۔ آپ کو اس سے کیا غرض ؟ مسئلے کی صحیح صورت میں نے عرض کر دی

شمس الدین:۔ میرے مکان سے نکل جاؤ

مولوی صاحب:۔ بہتر ہے، میں نے تو خیر خواہی سے ایک شرعی بات بتائی تھی۔

غرض مولوی صاحب لوٹ گئے۔ دوسرے روز مسجد میں دوبارہ ملاقات ہوئی اور شمس الدین مولوی صاحب کے ایک ساتھی منصور خاں کی طرف متوجہ ہوا جو بہت وجیہ تھا۔ اس نے کہا کہ مولوی صاحب سے بات کیجئے۔ اس وقت شمس الدین نے اپنے سابقہ طرز عمل پر معذرت کی"[1]

مولانا سید عبدالحئی صاحب اپنے سفرنامہ "ارمغان احباب" میں سید صاحبؒ کے بارے میں ذوالفقار علی دیوبندی کے الفاظ نقل کرتے ہیں "سید صاحب اس نواح (دیوبند سہارنپور) کے اکثر قصبہ جات میں تشریف لے گئے۔ وہاں اب تک خیر و برکت ہے۔ اور دو ایک گاؤں اور قصبے ایسے ہیں جہاں نہیں گئے وہاں اب تک وہی نحوست و شامت باقی ہے۔۔۔ گویا کہ ایک نور مستطیل ہے کہ جدھر جدھر وہ گئے ادھر ادھر وہ پھیل گیا"۔[2]

کم و بیش یہی بات مولانا سید جعفر علیؒ کے بارے میں بھی صادق آتی ہے۔ جو علاقے مولانا کے خصوصی جولان گاہ تھے وہاں اب بھی رسوم و بدعات بہت کم ہیں۔ جس طرف مولانا گذر گئے ایمان کی بہار آ گئی

---

[1] جماعت مجاہدین صفحہ ۲۰۱ [2] مشکوٰۃ صفحہ ۱۵۱ بروایت مسلم شریف

اگ رسم ورواج، فسق وفجور ترک کرکے مذہبی رنگ میں رنگ گئے۔
جہاد سے واپسی کے بعد موصوف کا بیشتر وقت اصلاحی تبلیغی دوروں میں گزرا۔ سفر کے اس پرمشقت اور بے وسائل دور میں بھی سینکڑوں میل کے علاقے میں دورہ فرماتے۔ یہ علاقہ ہمالیہ کی ترائیوں گونڈہ سے لے کر چمپارن تک چلا گیا ہے۔ نیپال کا ترائی والا علاقہ بھی اس میں شامل ہے۔
مولانا مرحوم کی زیارت کرنے والوں میں اب شاید ہی کوئی زندہ ہو، لیکن ان کی اصلاحی سرگرمیوں کے تذکرے بعض خاندانوں میں اب بھی سننے میں آتے ہیں۔ مولانا معین الدین صاحب گونڈوی (مدرسہ امدادیہ مرادآباد) کی زبانی اس سلسلے کے دو واقعات سننے میں آئے۔
(۱) مولانا بیان کرتے ہیں کہ ہمارے گاؤں سے تقریباً ڈیڑھ میل کے فاصلہ پر ایک گاؤں ہے۔ اس گاؤں میں مولانا جعفر علیؒ کا گزر ہوا۔ وہاں کے ایک باشندہ میاں محمد اسمٰعیل صاحب کے مکان پر مولانا چند منٹ کے لئے ٹھہرے۔ اب تک اس گھرانے میں دینداری اور پرہیزگاری ہے۔
(۲) مولانا بیان کرتے ہیں کہ میرے پھوپھا جن کا اسّی سال کی عمر میں انتقال ہوا۔ وہ اپنے دادا کا واقعہ بیان کرتے ہیں کہ ہمارے دادا دو بھائی تھے۔ دونوں بھائی سودی کاروبار کرتے تھے ایک بار مولانا سید جعفر علی اُن کے مکان پر تشریف لائے۔ بڑے بھائی کو بلا کر سمجھایا کہ سود اسلام میں حرام، ناجائز ہے۔ لہٰذا سودی کاروبار چھوڑ دیجئے۔ انھوں نے جواب دیا:۔ مولانا آپ ہمیں روزہ نماز اور دوسری عبادتیں سکھلائیے۔ ہمارے معاملات میں نہ پڑیے۔ مولانا نے چھوٹے بھائی کو بلا کر سمجھایا ان کی سمجھ میں بات آ گئی۔ انھوں نے کہا۔ مولانا آپ صرف سود کے لئے کہہ رہے ہیں میں نے سود چھوڑ دیا۔ اور اصل رقمیں بھی معاف کردیں۔ مولانا نے فوراً ہاتھ اٹھا کر ان کے مال و دولت میں اضافہ کے لئے دعا کی۔ مولانا مرحوم کی دعا کے اثر سے اب تک اس گھرانے میں دینداری اور رزق میں فراخی ہے۔
ایک مصلح و مبلغ کے لئے اگر ایک طرف دینی مسائل سے واقفیت ضروری ہے تو دوسری طرف حکمت وفراست، مخاطبین کے حالات اور ان کی نفسیات سے واقفیت بھی بے انتہا ضروری

ہے تو دوسری طرف حکمت و فراست، مخاطبین کے حالات اور ان کی نفسیات سے واقفیت بھی بے انتہا ضروری ہے۔ مخاطبین کے حالات و نفسیات کی پروا کئے بغیر مسائل و احکام کا بیان بسا اوقات اصلاح کے بجائے فتنہ و فساد کا باعث بنتا ہے۔ مولانا جعفر علیؒ کو اللہ تعالیٰ نے علم کے ساتھ حکمت و فراست سے بھی بہرہ مند کیا تھا۔ اصلاح و تبلیغ کے بارے میں وہ خداداد حکمت و دانائی سے کام لیتے تھے۔ بطور نمونہ ایک واقعہ درج کیا جاتا ہے۔

ہمارے گاؤں کے ایک معمر آدمی چودھری محمد سلیم صاحب میاں جی نور محمد صاحب (مرید مولانا جعفر علی) کے واسطے سے یہ واقعہ بیان کرتے ہیں کہ ہمارے علاقہ میں مولانا پہلی بار تشریف لائے۔ اس وقت عورتوں میں کثرت سے دو خرابیاں تھیں (۱) عورتیں نماز نہیں پڑھتی تھیں (۲) ہندو عورتوں کی طرح سر اور پیشانی پر سیندور اور ٹکلی لگاتی تھیں۔ مولانا نے فرمایا:- سیندور اور ٹکلی لگا سکتی ہو لیکن پانچوں وقت نماز پابندی سے پڑھا کرو۔ ایک مرید نے سوال کیا حضرت آپ نے سیندور اور ٹکلی کی کیسے اجازت دیدی یہ تو محض ہندوانہ رسمیں ہیں۔ مولانا نے جواب دیا۔ نماز کی پابندی کرنے سے یہ عادت خود بخود چھوٹ جائے گی۔ کسے اتنی فرصت ہے کہ پانچوں وقت وضو کرنے کے بعد بناؤ سنگار کرے۔ سیندور ٹکلی لگائے۔ چنانچہ ایسا ہی ہوا۔ نماز کی عادت پڑنے کے بعد سیندور ٹکلی کی عادت خود بخود ختم ہو گئی۔

جنگ آزادی ۱۸۵۷ء میں مولانا کا حصہ

۱۸۵۷ء میں انگریزوں کے جور و استبداد سے رہائی حاصل کرنے کے لئے مسلمانوں نے ایک کروٹ لی۔ انھوں نے اپنی رہی سہی طاقت اور توانائی خرچ کرکے آزادی کا عَلم بلند کیا۔ لیکن بعض داخلی اور خارجی اسباب کی بنا پر انھیں ناکامی ہوئی اور مسلمانوں کو دار و رسن قید و بند کے مراحل سے گزرنا پڑا۔

اس جہاد حریت میں بھی مولانا نے بڑھ کر حصہ لیا۔ انھوں نے اس علاقے میں حریت کا جھنڈا لہرایا اور مجاہدین کا پورا ساتھ دیا۔ آخر کار مغلوب ہوئے۔ جب انگریزوں نے حالات پر قابو پایا تو مولانا کے وطن مجوا میر کا گھراؤ کر لیا۔ لیکن موصوف اور ان کے متعلقین اس سے پہلے ہی روپوش

ہو گئے تھے۔ مولانا ان ایام میں نیپال کے علاقہ میں اپنے مریدین و معتقدین کے یہاں قیام پذیر تھے۔
انگریزوں نے مولانا اور ان کے اعزاء کے مکانات وغیرہ لوٹے اور ہر طرح کا جانی و مالی نقصان پہنچایا۔
اس خاندان میں مدتوں سے جو بڑی بڑی جاگیریں اور جائدادیں چلی آرہی تھیں انھیں ضبط کرلیا۔
ملکہ وکٹوریہ کی طرف سے عام معافی کا اعلان ہونے کے بعد موصوف اور ان کے اعزا اپنے وطن
واپس آئے۔

متعدد ذرائع سے یہ بات معلوم ہوئی کہ مولانا جعفر علیؒ کو انگریزوں سے بے انتہا نفرت تھی
آپ ان کی صورت دیکھنا پسند نہیں کرتے تھے۔ ہمارے گاؤں کے ایک سن رسیدہ آدمی چودھری محمد سلیم صاحب
میاں جی نور محمد صاحب کے واسطہ سے (جو مولانا سید جعفر علیؒ کے خاص مرید تھے) یہ واقعہ بیان کرتے
ہیں کہ ایک بار مولانا سید جعفر علیؒ کو کسی مقدمہ کے سلسلے میں عدالت جانے کا اتفاق ہوا۔ حاکم ایک
انگریز تھا۔ مولانا چہرے پر کپڑا ڈال کر عدالت میں تشریف لے گئے تاکہ انگریز حاکم پر نگاہ نہ پڑے۔
مولانا سید محمد مرتضیٰ صاحب (ناظم کتب خانہ دار العلوم ندوۃ العلماء لکھنؤ) اور مولانا ڈاکٹر سید
محمد اجتباء ندوی (صدر شعبہ عربی جامعہ ملیہ دہلی) نے بھی اپنی خاندانی روایتوں سے یہ قصہ بیان کیا۔

مولانا سید جعفر علیؒ اور سید احمد شہید کے دوسرے خلفاء و مریدین کے حالات میں انگریزوں
سے دشمنی اور نفرت کے جو واقعات ملتے ہیں ان سے یہ بات طے ہو جاتی ہے کہ سید صاحب کی تحریک
جہاد صرف سکھوں کے خلاف نہیں تھی بلکہ انگریزوں کے خلاف بھی تھی۔ آپ کا مقصد یہ تھا کہ غیر اسلامی
حکومتوں کو ختم کرکے ہندوستان میں از سر نو اسلام کا پھریرا لہرایا جائے۔ لیکن جغرافیائی حالات
اور بعض اسباب کی بنا پر علاقہ سرحد کی طرف ہجرت کے بعد سکھوں کے خلاف فوج کشی کرکے آپ نے
اس کام کا آغاز کیا۔ تحریک کے اسباب و مقاصد، سید صاحب کے خلفاء و مریدین کی بعد کی سرگرمیاں
سب اس بات کے حق میں ہیں کہ سکھوں کے ظلم و تعدی کو ختم کرنے کے بعد آپ کا پروگرام ہندوستان
کی مکمل آزادی اور ہندوستان میں نظامِ اسلامی کا اجراء تھا۔ لیکن بالاکوٹ کے میدان میں اس
جماعت قدسی کے اکثر افراد نے شربتِ شہادت نوش کیا۔

علم وفضل | مولانا جعفر علیؒ صاحب مجاہد اور پیر طریقت ہی نہیں تھے بلکہ ایک ممتاز عالم دین بھی تھے۔ علوم عقلیہ ونقلیہ میں پوری مہارت حاصل تھی۔ حنفی المسلک اور محقق فی التقلید تھے۔ شاہ ولی اللہ محدث دہلوی۔ شاہ اسماعیل شہید رحمہم اللہ کی طرح قرآن وسنت کی کسوٹی پر پرکھنے کے بعد فقہ حنفی کو اختیار کیا تھا۔ مزاج میں توسع تھا۔ ائمہ اربعہ کے مذاہب اور ان کے دلائل پر بڑی اچھی نظر تھی۔ افسوس کہ چند مکاتیب اور فتووں کے سوا آپ کے سارے علمی تبرکات ضائع ہو گئے۔ آپ کی اصلاح وتبلیغ کی جولان گاہ یوپی وبہار کے وہ اضلاع تھے جو کافی عرصہ تک علم وتحقیق کے ذوق سے نا آشنا رہے۔ مریدین کو آپ کے مآثر علمیہ کی حفاظت ونگہداشت کی بہت کم توفیق ملی۔ بعض حضرات نے یہ کام لیا تو بعد کی نسلوں میں ان ذخائر علمیہ کا کوئی صحیح امین نہ مل سکا۔ زمانہ کی دست برد سے جو آثار محفوظ رہ گئے ان سے موصوف کے علم وفضل کا اندازہ ہوتا ہے۔

وفات سے چند روز قبل آپ نے اپنے ورثاء اور مریدین کے لئے چھ وصیتیں تحریر کیں۔ وصایا اگرچہ علمی تحقیق کا محل نہیں ہیں لیکن وصیت دوم میں مولانا نے جو باتیں تحریر کی ہیں اس کو ہم بعینہٖ نقل کرتے ہیں وصیت طویل ضرور ہے لیکن اس سے قارئین کو خاطر خواہ فائدہ ہوگا۔

ایصال ثواب کا طریقہ | جو مسلمان دنیا سے رخصت ہو کر آخرت کو روانہ ہو، اس کا حق اولاد واقربا شاگردوں، مریدوں وغیرہ مومنین پر اول یہ ہے کہ بعد مرنے کے غسل وکفن دے کر نماز جنازہ پڑھ کر دفن کردیں اس کے بعد جب یاد کریں تو صدقہ خیرات کا ثواب پہنچادیں۔ انبیاء واہل بیت کے لئے دعا صلوٰۃ وسلام ہے اور اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے رضی اللہ عنہم کہنا۔ اور بعد صحابہ کے جمیع مومنین کے لئے رحمت ومغفرت یعنی رحمۃ اللہ وغفر اللہ کہنا۔ جیسا کہ زیارت قبر کے باب میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے وھو ھذا۔ السلام علیکم دار قوم مومنین وانا ان شاء اللہ بکم لاحقون، نسال اللہ لنا ولکم العافیۃ یغفر اللہ المتقدمین منا والمتاخرین[1] اور صدقہ وخیرات کا جو طریقہ شریعت سے ثابت ہے وہ یہ ہے کہ جس جگہ حاجت ہو کنواں کھدوا دے

---

[1] مشکوٰۃ شریف صفحہ ۱۵۴ بروایت مسلم شریف۔

اور جہاں مسجد کی ضرورت ہو وہاں مسجد بنوا دے اور قربانی کے دنوں میں مُردوں کی طرف سے قربانی کرے اور ننگے اور بھوکے کو کپڑا اور کھانا دیوے، مگر خدا کے واسطے

نذر و نیاز کا حکم اگر یہی سب کام اولیاء و صالحین کے نذر و نیاز کر کے دے گا تو شرک ہو جائیگا جس پر اللہ تعالیٰ نے سورہ انعام میں الزام دیا ہے۔ وَجَعَلُوْا لِلّٰهِ مِمَّا ذَرَاَ مِنَ الْحَرْثِ وَالْاَنْعَامِ نَصِيْبًا فَقَالُوْا هٰذَا لِلّٰهِ بِزَعْمِهِمْ وَهٰذَا لِشُرَكَآئِنَا[1] (ترجمہ) یعنی ٹھہراتے ہیں اللہ کا اس کی پیدا کی ہوئی کھیتی اور مواشی میں ایک حصہ۔ اور کہتے ہیں یہ حصہ اللہ کا ہے اپنے خیال میں اور یہ ہمارے شریکوں کا، اس لئے کہ شرک اسی کو کہتے ہیں کہ جو عبادت خدا کے واسطے کرے وہی کسی دوسرے کے لئے بھی کرے اور نذر بھی عبادت ہے لہٰذا اس خدا کے واسطے چاہیئے۔ موضح القرآن میں اسی آیت کے بیان میں ہے (اور نذر سوائے خدا کے دوسرے کی باطل ہے اگرچہ پیغمبر ہو یا ولی جیسا کہ فتاویٰ عالمگیری اور درمختار میں ہے۔ اور حدیث قدسی[2] میں آیا ہے اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ میں بڑا غنی ہوں شریکوں سے۔ جو کوئی کچھ عبادت میرے واسطے کرے اور وہی عبادت میرے بندوں کے واسطے بھی کرے تو میں قبول نہیں کرتا۔ پر اگر کوئی خالص اللہ کے واسطے مال خرچ کر کے بزرگوں کے ثواب دینے کی نیت کرے تو درست ہے۔

ایک غلط عقیدہ اور جو لوگ دنیا سے گذر گئے ان کو دنیا کی کسی چیز سے کچھ نفع نہیں ہوتا، جیسا کہ نادان لوگ گمان کرتے ہیں کہ حضرت امام حسین رضی اللہ عنہ کربلا میں پیاسے شہید ہوئے، ان کے واسطے شربت چاہیئے تاکہ پیاس نہ بجھے۔ اور خواجہ اویس قرنی رحمۃ اللہ علیہ کا حلوہ بھی چاہیئے کہ ان کے دانت نہیں تھے یہ وہم ہے۔ ان کو کچھ نہیں پہنچتا، ان چیزوں کے بدلے ثواب البتہ ملتا ہے۔ اور ثواب اللہ ہی پہنچاوے تب پہنچے، جب اسی کے نام پر دیا جائے جن کو دینے کے لئے اللہ نے فرمایا ہے اور جن کے دینے سے وہ خوش ہوتا ہے یعنی فقراء، مساکین، بیکس اور اپاہج، ننگے بھوکے، مسافر غریب الوطن۔ اس واسطے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات غنی ہے کسی چیز سے نہ اس کو نفع ہے نہ ضرر جیسا کہ سورہ حج میں فرماتے ہیں۔ لَنْ يَّنَالَ اللّٰهَ لُحُوْمُهَا وَلَا دِمَآؤُهَا وَلٰكِنْ يَّنَالُهُ التَّقْوٰى مِنْكُمْ[3] یعنی خدا کو نہ قربانی کا گوشت پہنچے نہ خون لیکن تمہاری پرہیزگاری پہنچتی ہے

[1] سورہ انعام آیت نمبر ۱۳۶ ۔ [2] مشکوٰۃ صفحہ ۴۵۵ بحوالہ مسلم شریف۔ [3] سورہ حج آیت ۳۷

ایک نکتہ: جیسا مال سے نفع میں فرق ہوتا ہے ویسا ہی ثواب میں بھی فرق ہوتا ہے جیسے کوئی شخص ایک پیسہ کسی بادشاہ کے بڑے خزانے میں دے، اور پھر ایک پیسہ کسی محتاج اپاہج کو دے کہ جس کے پاس کوڑی بھی نہ ہو تو بادشاہ کو اتنا فائدہ نہ ہوگا جتنا اپاہج کو ہوگا۔ ایسا ہی فرق ثواب میں بوجھا سمجھا جائے۔ اس کی مثال ایسی ہے کہ سلطان روم کا عمل روم میں بھی ہے اور مکہ معظمہ میں بھی اور ایک شخص روم میں رہتا ہے۔ اس کے دو بھائی مکہ معظمہ میں ہیں، ایک غنی لکھ پتی ہے دوسرا محتاج اور اپاہج اور روم میں سونے کی اشرفی کا رواج ہے اور مکہ میں چاندی کا ریال و قرص۔ پھر وہ شخص چاہے کہ اپنے بھائیوں کو مکہ میں کچھ بھیجے تو صورت اس کی یہ ہے کہ اشرفیاں سلطان کے خزانے میں داخل کرے۔ بادشاہ اس کے عوض قرص وریال اس کے بھائیوں کو پہنچا دے گا۔ مگر غنی کو اتنا فائدہ نہ ہوگا اور نہ اتنی خوشی ہوگی جتنا کہ اس محتاج کو فائدہ اور خوشی ہوگی۔

چند رسوم و بدعات: پھر جو لوگ مردہ کا سوم چہلم کرتے ہیں آپس کے بدلے سے یا عرس و گیارھویں توشہ دعا حاضری کرتے ہیں حاجت برآری کے لئے کہ نہ اس کا حکم خدا نے دیا اور نہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ قاعدہ مقرر کیا تو بدعت سیئہ ٹھہرا۔ ثواب کا کام وہی ہے کہ جس میں نہ بدلے کا علاقہ ہو نہ حاجت دنیا کے واسطے اور نہ قید کسی کھانے کی اور نہ تاریخ و دن کی ہو۔ جیسا کہ حدیث شریف[1] میں آتا ہے کہ ایک شخص نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے چھینکنے کے بعد السلام علیکم کہا، حضرت نے فرمایا علیک وعلیٰ اُمک یعنی (تجھ پر تیری ماں پر) رسول اللہ کی مراد اس فرمانے سے یہ تھی کہ تیری ماں ایسی نادان تھی کہ جس نے تجھے اَلحَمدُ لِلّٰہ کی جگہ سلام سکھلایا اور حمد کے ثواب سے محروم رکھا۔

اسی طرح جاہل لوگ سیوم چہلم گیارھویں عرس کرکے بدعت میں مبتلا ہو کر اپنے مردوں کو صدقات کے ثواب سے محروم رکھتے ہیں۔ بعض رسوم ہنود سے سیکھ کر کرتے ہیں وہ اور زیادہ خبیث ہیں۔ جیسے ہنود مرنی کرنی بھی کرتے ہیں۔ شریعت محمدی میں دو دعوت ہے۔ ولیمہ۔ عقیقہ۔ شادی نکاح و اولاد اور میت کے واسطے دعوت ثابت نہیں۔ اگر ہوتی تو سرور کائنات علیہ التحیۃ والسلام

---

[1] مشکوٰۃ طبع رشیدیہ دہلی ص ۴۰۶ بحوالہ ترمذی و ابوداؤد ۱۲

حضرت خدیجہ، حضرت حمزہ، حضرت جعفر طیار اور اپنی اولاد کے واسطے ضرور کرتے۔ اور صحابہ کرام اپنے اقرباء جو مرتے تھے ان کے لئے کرتے۔ حضرت آدم علیہ السلام جد اعلیٰ ہیں سب انبیاء کے ان کا عرس کسی نے نہ کیا۔ اور نہ کسی نبی کا۔ چاروں خلفاء کا اور بارہ اماموں کا۔ معاذ اللہ اگلے پیشوا لوگ کیا اپنے بزرگوں کی حق تلفی کر گئے۔ اور اس وقت کے عرس کرنے والے بھی حضرت آدم اور کسی نبی و امام کا عرس ہرگز نہیں کرتے۔ اور پچھلے بزرگوں کا عرس جو کہ انبیاء کے سامنے غلامی کا رتبہ رکھتے ہیں فرض اور واجبات کے برابر جانتے ہیں کہ کسی سال ترک نہیں کرتے۔

شرعی ایصال ثواب اگر آدمی انصاف سے دیکھے تو جانے کہ آدمی نماز ادا کرنے میں اللہ کی خوشی رسول کے حق اور فرشتوں اور تمام مومنین کے حق سے ادا ہو جاتا ہے۔ (التحیات سے اللہ تعالیٰ کا حق، اور اَلسَّلَامُ عَلَیْکَ اَیُّھَا النَّبِیُّ سے رسول کا حق، اَلسَّلَامُ عَلَیْنَا سے آخر تک، تمام اولیاء و انبیاء اور فرشتوں، تمام مومنین کا حق ادا ہو جاتا ہے۔ اس واسطے کہ حدیث شریف میں آیا ہے کہ جب مصلی کہتا ہے وَعَلٰی عِبَادِ اللّٰہِ الصّٰلِحِیْنَ تو اللہ کی رحمت تمام بندوں کو جو آسمان و زمین میں ہیں پہنچ جاتی ہے۔ اور یہی حال ہے دعا ماثورہ کا بعد درود کے پڑھنا یعنی اَللّٰھُمَّ اغْفِرْ لِیْ وَلِوَالِدَیَّ سے آخر تک۔ اب دیکھو شرعی قاعدہ کا فائدہ کہ آدمی بلا دام خرچ کئے سب کے حقوق سے ادا ہو جاتا ہے کہ غنی و فقیر سب کر سکتے ہیں۔ اور جس نے یہ قاعدہ چھوڑ کر نیا قاعدہ نکالا یا دوسرے کے نکالے ہوئے پر عمل کیا تو وہ بدعت میں مبتلا ہوا کہ اس پر چلنے سے محنت برباد گناہ لازم۔ اس قاعدہ میں کیا ایسی قباحت دیکھی کہ خدا کے واسطے بزرگوں کے ثواب پہنچنے کی نیت سے محتاجوں کو دینا موقوف کر کے توشہ و حاضری و صحنی و گیارھویں بزرگوں کے نام کرنے لگا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے بزرگ کون شخص ہو گا کہ جس کا فرمانا حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعت سے بڑھ جائے۔ اگر بزرگوں کا فرمان تلاش کریں تو جانیں کہ کسی بزرگ نے نہ اپنے واسطے صحنی کا حکم دیا اور نہ گیارھویں کا نہ توشہ کا۔ یہ سب پیرزادوں اور مجاوروں کی ایجاد ہیں۔ سب بزرگ اللہ کے نام مال خرچ کرنے کا حکم کر گئے اور اپنی کتابوں میں لکھ گئے ہیں۔

ایک مثال | ان لوگوں کی مثال ایسی ہے جیسے کسی امیر نے چاہا کہ ایک دیہاتی گنوار کو بادشاہ سے ملادے تو پہلے اس کو قاعدہ آداب تسلیمات دربارِ شاہی کے سکھلا کے لائقِ دربار کرکے بادشاہ کے سامنے لے گیا اور اشارہ کیا کہ آداب بجالائے۔ وہ گنوار بادشاہ کی طرف پیٹھ کرکے اسی امیر کی تعظیم کرنے لگا۔ تو ایسا احمق گنوار بادشاہ کے دربار سے بھی مردود ہوگا اور اس امیر کے ہاں سے بھی نکالا جائے گا۔ یہی حال ہے اس زمانہ کے جاہلوں کے خیرات کرنے کا، جو بزرگوں کے نام عرس گیارہویں یا توشہ بے قاعدہ کرتے ہیں۔ اگر ان سے کوئی پوچھے کہ بڑے پیر کی گیارھویں تم ہمیشہ کرتے ہو کبھی رسولِ خدا کی بھی گیارھویں کیا ہے؟ یقین ہے سوائے نہیں کے ہاں نہیں کہیں گے۔

کھانے کے علاوہ اور چیزوں کا بھی ثواب مُردوں کو پہنچتا ہے۔ نقد ہو یا جنس، کپڑا ہو یا سواری جب محتاج کو دیا جائے۔ اور فاتحہ دلانے والے جو زمین لیپتے ہیں کھانا رکھنے کو یہی مشابہت ہنود کی ہے کہ چوکا دیا کرتے ہیں۔ اور جانور جیتا (زندہ) للہ دینا یا ذبح کرکے گوشت محتاجوں میں تقسیم کرنا یا پکا کے کھلا دینا سب درست ہے۔

غیر اللہ کے نام پر ذبح کیا ہوا جانور | اور اگر جان کسی جانور کی کسی بزرگ کی تعظیم پر نکالی جائے تو مردار اور حرام، اور کرنے والا مرتد یعنی بددین ہوجائے گا، جس کو اللہ تعالیٰ نے چار سورتوں میں حرام فرمایا ہے سورۂ بقرہ۔ سورۂ مائدہ۔ انعام، نحل وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ الآیۃ میں۔ تفسیر عزیزی وغیرہ میں ہے۔ یہ ایسا ہے کہ جیسے ہنود اپنے دیوتا کے نام پر بل دیتے ہیں، یہ سب مرداروں سے بھی بدتر ہیں جیسا کہ تفسیر عزیزی میں ہے۔ ایسا ہی توپ کا بکرا، نشان کے تلے کا بکرا، قبر یا اور کوئی دکان کی تعظیم پر جو ذبح ہو سوائے بیت اللہ کے اور منٰی کے سب مردار ہے اور داخل ہے وَمَا ذُبِحَ عَلَى النُّصُبِ میں یعنی وہ جانور جو کسی مکان کی تعظیم پر ذبح ہو، وہ مکان چبوترہ ہو یا قبر یا ہندوؤں کا تھان جس کو پوجتے ہیں نصب کرکے یعنی خدا اور نشان کرکے، جیسا کہ ابن عباسؓ وغیرہ نے تفسیر میں بیان کیا

سانڈ کا حکم | اور ایک قسم کا جانور ہے کہ ہندو اس کو داغ کے چھوڑ دیتے ہیں، اس کو سانڈ کہتے ہیں جیسے کفارِ عرب بعض جانور کا کان پھاڑ کر یا داغ کرکے کان پھاڑا چھوڑا کرتے تھے، جس کا ذکر سورۂ مائدہ حاشیہ صفحہ ۱۰۲ پر ملاحظہ فرمائیے۔

میں ہے، اس کو کفار حرام جانتے تھے اللہ تعالیٰ نے ان کے گمان کو رد فرمایا مَا جَعَلَ اللّٰهُ مِنْ بَحِيْرَةٍ وَّلَا سَائِبَةٍ وَّلَا وَصِيْلَةٍ[1] الخ یعنی نہیں حرام ٹھہرایا خدا نے کان پھٹے اور سانڈ اور نہ وصیلہ اور نہ حامی کو۔ اس کا بیان موضح القرآن اور مولانا رفیع الدین صاحب کے ترجمہ میں مفصل ہے۔ اس آیت کی تفسیر اور سورہ بقرہ کی آیت كُلُوْا مِمَّا فِي الْاَرْضِ حَلٰلًا طَيِّبًا وَّلَا تَتَّبِعُوْا خُطُوٰتِ الشَّيْطٰنِ[2] یعنی کھاؤ جو زمین میں ہے حلال طیب سے اور نہ چلو شیطان کے قدموں پر۔ تو بے جا روں قسم کے جانور چھوڑنے سے حرام نہیں بلکہ ملک غیر ہے۔ اور سانڈ چھوڑنے والے ہنود ذبح کی اجازت نہیں دیتے اس واسطے حرام ہے۔ اور جو بعض کفار بھوانی کے نام کا مینڈھا یا بھینسا مقرر کر کے مالی کو دیتے ہیں اور اس کا جان اس نیت پر نہیں لگاتے تو مالی سے مول لے کر کھانا درست ہے۔ جیسا کہ کتاب زبدۃ النصائح میں اس کے حلال ہونے کا فتویٰ حضرت مولانا محمد اسماعیل صاحب شہید اور مولوی محمد معین رحمہم اللہ تعالیٰ کا اور اور دوسرے علماء کا باتفاق بیان کیا ہے اور فرق دونوں میں ظاہر ہے۔

مولانا محمد اسماعیل صاحب شہیدؒ اپنے فتویٰ میں کہتے ہیں کہ اگر جانور چھوڑنے والا ایسا دست بردار ہو جائے کہ جیسا انار کھانے والا اس کا چھلکا چھوڑ دیتا ہے تو ہر کسی کو اس کا کھانا حلال ہے۔ اور مسلمان لوگ اگر کفار کا ملک فتح کریں تو وہاں کے سانڈوں کو ذبح کر کے کھانا حلال طیب ہے۔ اور اگر ذبح کیا ہو اسلمانوں کا یا اہل کتاب کا پادریں کہ منت غیر خدا پر ذبح ہوا تھا وہ ان پر بھی حرام ہے۔ اگرچہ کھاتے وقت بسم اللہ پڑھ لیں۔ اور یہی مضمون ہے اشباہ و نظائر کا۔ درمختار، ہدایہ، عالمگیری کا۔ الغرض ثواب پہنچانا اس طرح پر ہے کہ صدقہ و خیرات کسی بزرگ کی طرف سے للہ محتاجوں کو دے۔ اپنے تئیں اس بزرگ کا نائب بنا دے اور کھانے پر سورۂ فاتحہ پڑھنا یا دوسری سورت یا درود یا بدون فاتحہ کیے اس کا کھانا درست نہ جاننے اس کی شریعت میں کچھ اصل نہیں ہے۔ یہ سب بدعت ہے اور نادان"[3]

---

[1] سورۂ مائدہ آیت ۱۰۳ سورۂ بقرہ ۱۷۳ سورۂ انعام آیت ۱۴۵ ۔ سورۂ نحل آیت ۱۱۵

[2] سورۂ مائدہ آیت ۱۰۳ [3] سورۂ بقرہ آیت ۱۶۸ [4] وصایا صفحہ ۱۰

کتاب نقد النثر

اور اس کے مؤلف کی مجہول شخصیت

از مولانا ابو محفوظ الکریم المعصومی استاذ مدرسہ عالیہ - کلکتہ -

(زیر نظر مضمون میں مجلۃ الحج کے ایک مقالہ کا خلاصہ پیش کیا گیا ہے، مارچ ۱۹۵۹ء میں اس کا مسودہ تیار ہوا تھا، لیکن اس کے چھپنے کی نوبت نہیں آئی - اب ایک طویل عرصہ کے بعد قارئین برہان کی خدمت میں پیش ہے - کتاب نقد النثر کے تعارف اور اس کے مؤلف کی شناخت کے سلسلہ میں آج بھی اس کی افادیت تسلیم کی جا سکتی ہے ———— (تلخیص نگار)

(۱)

مجلۂ برہان کے دو شماروں میں راقم کا ایک مضمون قدامۃ بن جعفر الکاتب پر اس کی معروف کتاب نقد الشعر (طبع جدید) کے تعارف و تبصرہ میں شائع ہو چکا ہے - اس مضمون میں قدامۃ بن جعفر کی خاندانی اصلیت اور اس کی بعض غیر معروف تصانیف کی تحقیق و نشاندہی کے ضمن میں چند باتیں پہلی دفعہ زیر بحث آئی تھیں، جن کی طرف قدامہ کے تذکرہ نگاروں نے توجہ نہیں کی -

قدامہ کی ذات سے منسوب کتاب نقد النثر کے انتساب کی بابت نقد الشعر (طبع جدید) کے ایڈیٹر ص ۱ - بونیباکر نے جو کچھ تازہ ترین تحقیقات سے اخذ کیا ہے اس کا خلاصہ راقم کے مضمون میں درج ہے - بونیباکر کی پیش کردہ تحقیق پر استدراک کرتے ہوئے ہم نے اس مسئلہ کی وضاحت کرنے کی کوشش کی ہے - کہ آخر نقد النثر کو قدامہ کی طرف غلط کیوں منسوب کیا اور اس غلط انتساب کے اسباب و وجوہ کیا ہو سکتے ہیں

اس سلسلہ میں ہمارا خیال یہ ہے کہ قدامہ بن جعفر نے نقد الشعر کی طرح ایک مستقل کتاب نثر نگاری کے فن پر بھی لکھی تھی جو ہم تک نہیں پہنچی بلکہ عام تذکرہ نگاروں کو بھی اس سے واقفیت نہیں ہو سکی - قدامہ کی یہ کتاب گمان غالب یہ ہے کہ کتاب الخراج وصناعۃ الکتابہ سے الگ تھی

اپنے خیال کی تائید میں راقم نے دو مستند اور ثقہ ادیبوں کی تحریر سے استدلال کیا تھا - ان میں سے ایک قابوس بن وشمگیر کے رسائل کا جامع و مرتب عبد الرحمٰن بن علی الیزدادی ہے جس نے رسائل

قابوس (مسمی بہ کمال البلاغہ) کے پیش لفظ میں قدامہ بن جعفر کی ایک تالیف کا حوالہ دیتے ہوئے لکھا ہے کہ اسی کو دیکھ کر رسائل قابوس کی ترتیب و تدوین کا خیال پیدا ہوا۔ اس کتاب کا نام یزدادی نہیں بتاتا لیکن اس کے بیان سے جو بات قرار واقعی ثابت ہوتی ہے وہ یہ ہے کہ فن نثر میں قدامہ کی ایک مستقل کتاب اس کی نظر سے گزری تھی جس میں نثر نگاری کے اصول و ضوابط سے بحث تھی۔ گویا یزدادی کا اشارہ کتاب الخراج وصناعۃ الکتابہ کی طرف نہیں ہو سکتا کہ اس میں نثری مسائل وابواب ضمنی طور مذکور ہیں۔ دوسرا شخص مقامات حریری کا مشہور شارح احمد بن عبدالمومن شریشی ہے، جس نے موضوع کتابت پر قدامہ کی تالیف سر البلاغۃ کا نام بتایا ہے۔ کتاب سر البلاغۃ کا نام ہمیں ابن الندیم یا یاقوت کے یہاں نہیں ملتا۔ ان دو شہادتوں کے بعد ہمارا یہ دعوی کچھ بیجا نہیں کہ قدامہ بن جعفر کی تصانیف کی جو فہرست تذکرہ نگاروں کے یہاں محفوظ رہ گئی ہے وہ کامل نہیں سمجھی جا سکتی۔ اس دعوی کی مزید تائید اس سے ہوتی ہے کہ ابن حوقل کتاب المسالک والممالک میں قدامہ کی ایک کتاب تذکرۃ کو اپنے پاس رکھنے کا ذکر کرتا ہے۔ اور کتاب کے لئے تعریفی و توثیقی الفاظ استعمال کرتا ہے اس کے الفاظ یہ ہیں:-

وکان لا یفارقنی کتاب ابن خرداذبہ وکتاب الجیہانی وتذکرۃ ابی الفرج قدامۃ بن جعفر من غیر ان انتفع بتذکرۃ ابی الفرج وان کانت حقا باجمعها وصدقا فان سائر جهاتها و قد کان یجب ان اذکر منها طرفا فی هذا الکتاب (المسالک ص۲۳ لیدن ۱۸۷۳ء)[1]

"اور جن کتابوں سے میں الگ نہیں رہ سکتا تھا ان میں ابن خرداذبہ کی کتاب، جیہانی کی کتاب اور ابوالفرج قدامہ بن جعفر کا تذکرہ ہے۔۔۔ لیکن ابوالفرج کے تذکرہ سے کچھ بھی فائدہ قلمبند نہ کر سکا اگرچہ اس کے سارے مندرجات ہر لحاظ سے درست اور صحیح ہیں" اور بالکل ضروری تھا کہ اس کتاب میں تھوڑا حصہ اس کا ذکر کیا جاتا۔

میرے علم میں اس کا ذکر قدامہ کے کسی تذکرہ نگار نے نہیں کیا۔ بہرحال قدامہ کی کتاب سر البلاغۃ بظاہر نثر نگاری کے فنی رموز و نکات کے بیان میں امتیازی شان رکھتی تھی۔ اور غالباً اسی کتاب سے غیر مناسبت کی بنا پر نقد النثر قدامہ کی جانب منسوب کی جانے لگی لیکن قدامہ کی اصل کتاب جو ٹھیک اسی زمانہ

---

[1] برہان: شمارہ فروری ۱۹۵۸ء (ص ۹۲-۱۰۷)، شمارہ مارچ ۱۹۵۸ء (ص ۱۴۵-۱۵۵)

جیں سرالبلاغہ کے نام سے کم از کم خواص کے زمرہ میں متعارف تھی، جس زمانہ میں کہ نقد النثر کو منسوب کرنے والوں نے قدامہ سے منسوب کیا، شریشی کے بعد گویا اس طرح ناپید ہوگئی کہ اس کا نام بھی عام طور پر فراموش ہوگیا۔ عجیب بات یہ ہے کہ نقد النثر کا نسخہ جو قاضی ابوعبداللہ محمد بن ایوب الغافقی (۵۳۳ھ - ۶۰۸ھ) کیلئے نقل ہوا اور جس کے سرورق پر قدامہ کا نام بحیثیت مؤلف کتاب کے درج کیا گیا، وہ خالص اندلسی حلقہ کا نسخہ ہے، لیکن شریشی کو جو قاضی ابوعبداللہ الغافقی کا نہ صرف ہموطن بلکہ اس کا معاصر بھی ہے، نقد النثر کے نسخہ کا مطلق علم نہیں۔ شریشی کی لاعلمی اس بات کی واضح دلیل ہے کہ نسخۂ نقد النثر کو قدامہ سے منسوب کرنا قطعًا غلط ہے۔ پھر اس سے پتہ چلتا ہے کہ یہ جعل سازی قاضی غافقی کے عہد سے کچھ بہت پہلے کی بات نہیں ہے ورنہ اس سکۂ رائج الوقت کی آواز شریشی کے کانوں میں بھی پڑتی

راقم کے مضمون کو چند ماہ گزرے تھے کہ مجلۃ الحج بابت ماہ صفر ۱۳۷۸ھ (ستمبر ۱۹۵۸ء) میں ایک مضمون کا سلسلہ شروع ہوا جس کا عنوان ہے: کتاب "نقد النثر و شخصیۃ مؤلفہ المجهول"[۱] یہ مضمون عبدالمنعم الخفاجی، استاذ ادب کلیۃ اللغۃ العربیہ، مصر کا تحریر کردہ ہے۔ نفس موضوع کے لحاظ سے مجھ کو اس مضمون سے جو دلچسپی ہوسکتی تھی اس پر مستزاد یہ ہے کہ کتاب نقد النثر کے اس غلط انتساب کی بابت بحث و تجسس میں ایک جگہ عبدالمنعم الخفاجی کا خیال بعینہٖ راقم آثم کے خیال سے ہم آہنگ ہوجاتا ہے۔ اس فرق کے ساتھ کہ قدامہ کی کتاب سرالبلاغہ کا نام خفاجی نے حاجی خلیفہ کی مشہور کتاب کشف الظنون سے ڈھونڈ نکالا۔ ان کو شریشی کی اطلاع نہیں۔ البتہ عبدالرحمن الیزدادی کے بیان سے پوری طرح واقفیت ہے۔

نقد النثر کے مجہول مؤلف کی جستجو اور قدامہ سے کتاب کے غلط انتساب کے سلسلہ میں اب تک جو کچھ منفی یا مثبت کوششیں ہوچکی ہیں، خفاجی نے ان سب کا خلاصہ اپنے مسلسل مضمون میں درج کیا ہے اور جا بجا اپنی رائے بھی پیش کی ہے۔ اس لحاظ سے یہ مضمون جامع اور خاصہ اہم ہے

---

[۱] دیکھئے مجلۃ الحج صفر ۱۳۷۸ھ / ستمبر ۱۹۵۸ء (ص ۱۹۲ - ۱۹۷)؛ ربیع الاول / اکتوبر (ص ۵۵۶ - ۵۶۱)، ربیع الثانی / نومبر (ص ۶۴۰ - ۶۴۴)۔

ذیل میں اس مضمون کی تلخیص پیش کی جاتی ہے جن موقعوں پر راقم کے خیال میں بحث کی گنجائش تھی۔ قوسین کے درمیان اس کی وضاحت حسب موقع کر دی گئی ہے۔ اس تمہید کے بعد خفاجی کا بیان ملاحظہ فرمائیں۔

نقد النثر علم معانی و بیان کی ایک بہترین کتاب ہے، جو اسالیب کلام، نظم و نثر، خطابت جدل، مکالمہ، بلاغت کی حقیقت اس کے اوصاف اور جمالیاتی پہلوؤں کے بیان پر مشتمل ہے۔ یہ کتاب اپنے مولف کی وسیع ثقافت، دینی و لسانی علوم میں اس کی بصیرت نیز فلسفہ و کلام پر اس کے عبور کا پتہ دیتی ہے اس کا مؤلف ارسطو کی کتاب الخطابہ اور جاحظ کی کتاب البیان والتبیین سے بہت زیادہ متاثر ہے۔ وہ فن بیان پر لکھنے والوں میں پہلا باکمال صاحب قلم ہے جو ہمیں اس فن کے تدریجی ارتقاء سے روشناس کرتا ہے۔

کلیۃ الآداب نے ۱۹۳۳ء میں اس کتاب کو شائع کیا، کلیہ کے دو استاذوں[1] نے الگ الگ اس پر مقدمے لکھے۔ اس ایڈیشن کی بنیاد ایک منفرد قلمی نسخہ کے عکس پر رکھی ہے جو مکتبہ اسکوریال میں زیر شمارہ ۲۴۲ محفوظ ہے۔ مؤلف کتاب کے تعارف میں بحث و تحقیق کا ایک ہنگامہ برپا رہ چکا ہے اور اہل تحقیق اس سلسلہ میں مختلف تحقیقات پیش کر چکے ہیں:-

علامہ شفیق علی اور استاذ عبدالحمید العبادی دونوں بعض مغربی اہل تحقیق کے اس خیال سے متفق تھے کہ کتاب کا مولف قدامہ بن جعفر متوفی ۳۱۰ھ (کذا۔ صحیح ۳۳۷ھ) ہے۔ بروکلمان اور ونبورغ دونوں کی رائے متفقہ طور پر یہ ہے کہ اس کا مؤلف قدامہ کا ایک شاگرد ابو عبداللہ بن ایوب ہے جس کا نام کتاب کے اولین صفحہ پر ثبت ملتا ہے۔ ان دونوں کی رائے سے طٰہٰ حسین نے اتفاق کیا لیکن نفی ولا فیدا اور کرتشکوفسکی دونوں اس خیال کا اظہار کرتے ہیں کہ ابن ایوب ایک اندلسی فاضل ہے جس کا زمانہ قدامہ کے عہد سے بہت بعد میں گذرا ہے اس نے قدامہ کی تالیفات سے مدد لے کر کتاب نقد النثر کو مرتب کیا۔ مستشرقیات کے بعض محقق کسی یقینی نتیجہ تک پہنچنے میں ناکام رہے اور

---

[1] یعنی استاذ عبدالحمید العبادی اور ڈاکٹر طٰہٰ حسین

تردد کے ماسوا کوئی فیصلہ نہ کر سکے۔ ان کی تقلید میں ڈاکٹر طٰہٰ حسین بھی اظہار شک و ارتیاب کرتے ہیں (ڈاکٹر طٰہٰ حسین نے اپنے مقدمہ میں بہ صراحت نقد النثر کا مؤلف کسی مجہول شیعی فاضل کو قرار دیا ہے وہ ایک لمحہ کیلئے بھی اس کتاب کو قدامہ سے نسبت دینے کیلئے آمادہ نہیں۔ تعجب ہے کہ خفاجی نے اس موقع پر طٰہٰ حسین کے بیان کو کیوں کر مشکوک قرار دیا!) اس عظیم اختلاف میں پڑ کر کسی قطعی نتیجہ تک پہنچنا طالب تحقیق کیلئے ازبس دشوار ہے۔ ان تمام تحقیقات اور استاذ محمد عرفہ نے کلیۃ اللغہ میں ایک سلسلۂ تقریر میں جن مضبوط دلائل سے قدامہ کی طرف اس کتاب کی نسبت کو غلط قرار دیا تھا۔ ان سب کا حاصل مندرجۂ ذیل نتائج سہ گانہ کو سمجھنا چاہیے —

۱۔ اول یہ کہ کتاب زیر بحث قدامہ کی نہیں ہے۔ اور ممکن نہیں کہ اس کی تالیف ہو اس سلسلہ میں دلائل حسب ذیل ہیں :—

(الف) قدامہ کی جو کتابیں ہم تک پہنچی ہیں ان میں قدامہ نے نقد النثر نام کی کسی کتاب کا ذکر نہیں کیا بلکہ اس نے اس موضوع پر اپنی کسی دوسری تالیف کا بھی حوالہ نہیں دیا ہے۔ بہت سارے فضلاء نے قدامہ کا تذکرہ درج کتاب کیا ہے مثلاً ابن الندیم جس کا زمانہ قدامہ کے زمانہ سے تمام تذکرہ نگاروں کی بہ نسبت قریب تر رہا ہے۔ یا خطیب بغدادی اور ابن خلکان وغیرہ۔ لیکن ان میں سے کسی نے قدامہ کی تصانیف میں اس نام کی کسی کتاب کا ذکر نہیں کیا۔ حالانکہ سب نے اس کی کتاب نقد الشعر کا ذکر کیا ہے۔ اور اس کی اہمیت ایسے لفظوں میں واضح کی ہے کہ ان سے متاثر ہوکر بعض فضلاء کو اس پر شرح و تعلیق لکھنے کا داعیہ پیدا ہوا (یہ دلیل راقم کے خیال میں نہایت کمزور ہے۔ میں نے شروع میں ابن حوقل کے حوالہ سے ثابت کر دیا ہے کہ تذکرہ نگاروں کا کسی مصنف کے تمام تصانیف کا شمار کر دینا ضروری نہیں) اور سب سے بڑی بات یہ ہے کہ خطیب بغدادی کی تاریخ مدینۃ السلام (یا تاریخ بغداد) کی چودہ ضخیم جلدوں میں کہیں بھی قدامہ بن جعفر کا ذکر نہیں ملتا۔ ابن خلکان کی معروف کتاب وفیات الاعیان کے جتنے ایڈیشن نکلے ہیں، خواہ ویستنفیلڈ کا یورپین ایڈیشن ہو یا مصر کا کوئی قدیم یا جدید ایڈیشن، سب قدامہ بن جعفر کے ذکر سے خالی ہیں۔ یہ

معلوم ہے کہ ابن خلکان نے غالباً اخیر وقت تک اپنی کتاب میں اضافوں کا سلسلہ جاری رکھا تھا۔ اور اس کی کتاب کا ایک مکمل ترین نسخہ برٹش میوزیم میں محفوظ رہ گیا ہے بعض دوسرے خزائن میں بھی اس مکمل نسخہ کی نقل ہو سکتی ہے۔ لیکن اب تک کسی صاحب تحقیق کی تحریر میں یہ دعویٰ نظر سے نہیں گذرا کہ قدامہ کا ترجمہ ابن خلکان نے درج کتاب کیا ہو۔ مطبوعہ ایڈیشنوں[۱] کی حد تک میں قطعیت کے ساتھ ابن خلکان کو قدامہ کے تذکرہ نگاروں کی فہرست سے خارج سمجھتا ہوں۔ ان تذکرہ نگاروں کی محققانہ فہرست ڈاکٹر بدوی طبانہ کے حوالہ سے بونیبا کرنے اپنے مقدمہ نقد النثر میں درج کی ہے جو میرے مضمون محولہ بالا میں بھی بونیبا کرکے مقدمہ سے ماخوذ و منقول ملے گی[۲]

(ب) ایک مؤلف جس نے شاعری و نثر نگاری پر الگ الگ دو کتابیں ناقدانہ انداز کی لکھی ہوں۔ اس کے لئے ان میں سے کسی ایک کتاب میں دوسری کتاب کا حوالہ نہ دینا بہت مشکل ہے۔ ہمیں نقد النثر کے مجہول مؤلف کا یہ شیوہ نظر آتا ہے کہ وہ اپنی دوسری کتابوں کے حوالے دیتا ہے۔

(ج) اہل بحث و نظر کا قدامہ سے اس کتاب کے انتساب کو مشکوک قرار دینا اور ان میں سے بعض کا بربنائے دلیل، وثوق کے ساتھ یہ کہنا کہ کتاب زیر بحث قدامہ کی تالیف نہیں، اس بات کی نفی کرنے کے لئے کافی ہے کہ کتاب کا مولف قدامہ کو قرار دیا جائے۔

(د) قدامہ اپنے نظریات کے لحاظ سے آزاد اور جدت طراز شخصیت کا مالک ہے۔ جیسا کہ کتاب نقد الشعر سے واضح ہوتا ہے جو مسلمہ طور پر قدامہ کی تصنیف ہے۔ اس کے برعکس نقد النثر کے مطالعہ سے ثابت ہوتا ہے کہ اس کا مؤلف آزادہ رو ہونے کے بجائے دوسروں کے نقش قدم پہ چلنے کا عادی ہے۔ ہر فصل اور ہر باب میں اس کا مؤلف جاحظ کی پیروی کرتا یا ارسطو کے نظریات سے استدلال اور اس کی کتاب 'خطابت' سے اقتباس کرتا دکھائی دیتا ہے۔

(ہ) نقد النثر کا مؤلف دینی عقائد اور سیاسی رجحانات میں شیعی نقطۂ نظر کا حامی ہے۔ حضرت علی، حسن، حسین، باقر، صادق، الرضا کے نام اس کی زبان پر بار بار آتے ہیں۔ قدامہ کی ذات کو اس نقطۂ نظر

---

[۱] تازہ ترین ایڈیشن جس کی ادارت احسان عباس نے کی ہے ہمارے دعوے سے مستثنیٰ ہے [۲] برہان: فروری ۱۹۷۶ء [illegible]

سے بعد کا بھی واسطہ نہیں۔ اس کے رجحانات کا بہترین مظہر کتاب نقد الشعر ہے۔ جن میں شیعیت کی بو باس نہیں۔ پھر حکومتِ عباسیہ کے دفتر میں قدامہ کو جو مرتبہ بلند حاصل تھا وہ دولت عباسیہ کے دشمن عناصر شیعہ و علویہ سے ربط و ضبط پیدا کرنے میں مانع تھا۔ اس بات میں بھی معقولیت نہیں کہ قدامہ پر شیعیت کے اثر کو بالکل تازہ قرار دیا جائے۔ جو ان سیاسی انقلابات کے نتیجے میں جو قدامہ کی اخیر زندگی میں بنو بویہ کے استبداد اور دولتِ عباسیہ پر ان کی بالادستی (۳۳۴ھ) کی شکل میں رونما ہوئے تھے، گویا اضطراری طور پر پیدا ہو گیا ہو۔ بنو بویہ تسلط و اقتدار کے بعد قدامہ نے گنتی کے چند سال گزارے اس طرح آلِ بویہ کے تسلط اور قدامہ کی وفات کے درمیان اتنا مختصر وقفہ تھا جو قدامہ جیسے پختہ شخص کے افکار و رجحانات میں ایسی غیر معمولی تبدیلی برپا کرنے کے لئے ہرگز کافی نہیں ہو سکتا۔

(د) قدامہ کی ثقافت خالص فلسفیانہ تھی۔ جس پر ادبی رنگ غالب تھا۔ یہی وہ ثقافت ہے جو شعر فہمی اور نقدِ شاعری کے میدان میں گہرائی و گیرائی کے درپے ہوتی ہے اور عناصر شعری کے تجزیہ میں اہم کردار ادا کرتی ہے۔ قدامہ نے تنقید کے جو اصول مقرر کیے ہیں ان میں وہ اپنے خالص فلسفیانہ نقطۂ نظر سے اتنا متاثر ہوا ہے کہ ٹھیٹھ عقلی اصولوں کو زندہ شاعرانہ جذبات پر تطبیق دینے کی کوشش میں بسا اوقات غلط روی کا شکار ہو جاتا ہے جیسا کہ کتاب نقد الشعر میں مشاہدہ کیا جا سکتا ہے

اس کے برخلاف مؤلف نقد النثر کی ثقافت علمی و ادبی بنیادوں پر استوار ہے البتہ اس پر فلسفہ کا رنگ چڑھا ہوا ہے۔ اس کے عقلی رجحانات فلاسفہ کی ثقافت کے بجائے متکلمین کی ثقافت سے زیادہ اثر پذیر ہوئے ہیں۔ اور اس کی مذہبی ثقافت اپنے اندر بڑی وسعت رکھتی ہے۔ چنانچہ وہ دینی علوم میں کئی ایک کتابوں کا مالک ہے بلکہ وہ بیانی مسائل کی تشریح میں دینیات سے بھی مدد لینے کا عادی ہے یہ بالکل نیا پہلو ہے جو کسی طرح قدامہ کی علمی شخصیت سے مطابقت نہیں رکھتا۔

(ہ) اشعار کی پرکھ میں قدامہ کا طریقۂ بحث اچھوتا اور تفصیلی ہے۔ وہ سب سے پہلے طرزِ بیان کے ان مختلف مظہروں کو شمار کرتا ہے جن کا مس ہماری قوتِ فکر کو محسوس ہوتا ہے اور جن پر ہماری عقلیت ہر تصدیق ثبت کرتی ہے اور جو سلامتی معانی کو قبول کرتے ہیں۔ بحث کا یہ خاص طریقہ ہے جس سے بعد

کے لوگوں میں سے ابن سنان خفاجی معنوی بلاغت کے مبحث میں متاثر ہوا ہے۔

مؤلف نقد النثر کا طریقہ نقد کلام میں شگفتہ ہونے کے باوجود اجمالی ہے۔ اس کی روش یہ ہے کہ طریق اداء کے اقسام و فنون سے سرسری طور پر بحث کرتا ہوا گزر جاتا ہے۔ بلاغت اور اس کے عناصر پر نظر ڈالتا ہوا مطابقت مقتضی الحال کے نظریہ کو شاعر انشا پرداز اور مقرر کے قدروں پر چسپ کرتا جاتا ہے۔ حسن ادا کے مظہروں سے مفصل بحث کرنا اس کا شیوہ نہیں۔

(ح) قدامہ کا اسلوب نگارش آزاد بے تکلف اور رواں، سجع و ازدواج کی صنعتی پابندیوں سے قطعاً پاک ہے۔ لیکن مؤلف نقد النثر اس صاحب قلم کا انداز نگارش رکھتا ہے جو سجع کا دلدادہ، اور کم از کم ازدواج کا پابند ہو۔ دونوں کے اسلوب نگارش کا یہ فرق اس بات کی قوی دلیل ہے کہ نقد الشعر اور نقد النثر دو مختلف شخصیتوں کے قلم کی تراوش سمجھی جائیں۔ پھر ایسے دو شخصوں کے اسلوب کا فرق بدیہی ہوتا ہے جن میں سے ایک فلسفی مزاج رکھتے ہوئے ادب پر قلم اٹھائے اور دوسرا ادیبانہ طبیعت پانے کے باوجود فلسفی کا روپ دھارے۔ دونوں کتابوں کے مشترک اقدار کا باہمی موازنہ بھی اسی نتیجہ تک پہنچاتا ہے جیسے ہم پہلے تسلیم کر چکے ہیں مگر یہ مشترک مواد کی فراوانی نہیں ہے تاہم جس حد تک کہ دونوں میں موضوعی اشتراک کے گوشے ملتے ہیں ان کو پیش نظر رکھا جائے تو انداز بحث و تحلیل اور طرز فکر و نظر کے اعتبار سے دونوں میں نیا پن پایا جاتا ہے۔ مثلاً تشبیہ کی بحث دونوں میں متباین ہے نقد الشعر میں جسے استعارہ قرار دیا گیا ہے نقد النثر میں اس سے قطعاً مختلف شئے کو استعارہ کہا گیا ہے۔ شعر کے حسن و جمال کا مفہوم قدامہ کے یہاں کچھ ہے اور مؤلف نقد النثر کے نزدیک کچھ اور۔

۲۔ دوم یہ کہ ابوعبداللہ محمد بن ایوب جس کا نام مخطوطۂ نقد النثر کے اولین صفحہ پر مرقوم ہے۔ اس کی شخصیت بہتیرے اہل تحقیق کی نظروں سے اوجھل رہی۔ اور بعض مستشرقین نے اس کو مؤلف کتاب سمجھ لیا۔ وہ ایک اندلسی فقیہ اور قاضی ہے جس کا زمانہ ۵۳۰ھ سے ۶۰۸ھ تک رہا ہے۔ اس کو قدامہ کا شاگرد قرار دینا، جیسا کہ بروکلمان وغیرہ کا خیال ہے، صحیح نہیں۔ اور نقد النثر کا مؤلف

سمجھنا بھی غلط ہے۔ جیسا کہ ورنبورغ، ہیوار، نفی دلا فیدا، کرتشقوفسکی وغیرہ نے سمجھ رکھا ہے ہمارے دلائل مندرجہ ذیل ہیں۔

(الف) کتاب زیر بحث کی ثقافت، علمی روح، نقطۂ نظر اور اس کے مشمولہ مباحث و مندرجہ اسماء یہ سب مجموعی طور پر اس امر کی یقین دہانی کرتے ہیں کہ یہ کتاب چوتھی صدی کے اوائل میں لکھی گئی۔ کتاب میں ابن درید اور اس کی کتاب الملاحن کا حوالہ ملتا ہے ابن درید مشہور لغوی ہے جو ۲۲۳ھ سے ۳۲۱ھ تک زندہ رہا۔ ابن التستری کا نام بھی ملتا ہے جو اسی زمانہ کا شخص ہے اور بنو الفرات کا پروردہ ہے۔ ابن التستری کا شمار ان ادیبوں میں کیا جاتا ہے جو سجع کے دلدادہ اور غریب و مانوس الفاظ و محاورات کا استعمال کرنا پسند کرتے تھے۔ وہ تیسری صدی کے اواخر یا چوتھی صدی کے آغاز تک بقید حیات رہا۔ اس کا باپ ابو سہل عبداللہ التستری ۲۸۲ھ میں فوت ہوا۔ غرض ابن درید اور ابن التستری کے حوالوں اور ان کی صحبت میں مؤلف نقد النثر کے رہنے کے قرائن سے ہمارے مذکورۂ بالا خیال کی تائید مزید ہوتی ہے۔

(ب) ابن سنان الخفاجی نے کتاب سر الفصاحۃ میں اور عبدالقاہر جرجانی نے اسرار البلاغہ اور دلائل الاعجاز میں بعض ایسے نظریات کو پیش کیا ہے جن کی تفصیل ہمیں کتاب نقد النثر میں ملتی ہے چنانچہ قصر سے رفاع میں عبدالقاہر نے جو طریقہ اختیار کیا ہے وہ دراصل مؤلف نقد النثر کا طریقہ ہے۔ اسی طرح ایجاز والمناب کی بحث میں جا بجا ابن سنان کی جو رائے ہے وہ دراصل نقد النثر کے مؤلف کا نقطۂ نظر ہے۔ بہرحال ابن سنان اور عبدالقاہر پانچویں صدی ہجری کے ادباء ہیں جو چھٹی اور ساتویں صدی کے ابن ایوب کی کسی تالیف سے خوشہ چینی کرنے کے لئے دوبارہ زندہ نہیں ہو سکتے تھے۔

(ج) ابن ایوب کا تعلق کتاب نقد النثر سے صرف اسی قدر ہے کہ چھٹی صدی کے اواخر میں اس کتاب کا ایک نسخہ اس کے لئے نقل ہوا تھا۔ اصل نسخۂ کتاب پر ابن ایوب کا نام اسی حیثیت سے ملتا ہے، وہ عبارت جس کے سمجھنے میں اہل تحقیق کو بڑی الجھنوں سے دوچار ہونا پڑا یہ ہے: "کتاب نقد النثر مما عنی بہ ابو الفرج قدامہ بن جعفر الکاتب البغدادی رضی اللہ عنہ وارضاہ، للفقیہ المکرم ابی عبداللہ محمد بن ایوب بن محمد نفعہ اللہ بہ وھو الکتاب المعروف

بکتاب البرھان" (نسخۂ اسکوریال کا سرورق)

۳۔ سوم یہ کہ جب یہ کتاب قدامہ یا ابن ایوب کی تالیف نہیں ہوسکتی تو آخر علمائے ادب میں سے کس کی تالیف ہوسکتی ہے؟ اس سوال کے جواب میں میرا خیال پہلے یہ تھا کہ قدامہ کے کسی شاگرد کی کتاب ہوگی جو بعد میں استاذ کی طرف منسوب کردی گئی اور قدامہ کی کتاب نقد الشعر کی مناسبت کے پیش نظر اس کا نام نقد النثر رکھ ڈالا گیا۔ لیکن مزید بحث وتحقیق کے بعد یہ خیال غلط ثابت ہوا۔

ہوسکتا ہے کہ کتاب کا مؤلف قدامہ کا باپ ہو جس کا نام جعفر بن قدامہ بن زیاد ہے اور جس کی وفات ۳۱۹ھ میں ہوئی۔ جعفر فن انشا کے شیوخ میں شمار کیا گیا ہے اسے ادب سے وافر حصہ ملا تھا۔ اور علمی وفنی رموز ونکات کی خوب سوجھ بوجھ رکھتا تھا۔ کئی ایک کتابیں اس نے صنعۃ الکتابۃ اور دوسرے ادبی موضوعات پر لکھی تھیں۔ ذیل کے دلائل پیش کردہ احتمال کو تقویت پہنچاتے ہیں۔

(الف) کتاب کی داخلی روح اس امر کو ضروری قرار نہیں دیتی ہے کہ یہ کتاب قرن رابع کی متعینہ ثقافت ہی کا نتیجہ ہو بلکہ اس کی داخلی شہادت سے جو بات پایۂ ثبوت کو پہنچتی ہے وہ صرف یہ ہے کہ جاحظ (م ۲۵۵ھ) کے بعد قرن ثالث کے اواخر میں یہ کتاب لکھی گئی۔ حوالجات میں جن لوگوں کے نام مذکور ہیں وہ سب اسی قرن کے آخر تک کے لوگ ہیں۔ پھر اس کتاب کا جاحظ کی کتاب البیان والتبیین کے معارضہ میں لکھا جانا ہمارے دعویٰ کی توثیق مزید کرتا ہے۔ (مضمون نگار خفاجی نے یہاں اس نکتہ کو فراموش کردیا ہے کہ آخر اسی کتاب میں ابن درید م ۳۲۱ھ اور ابن المعتز کے حوالجات بھی ملتے ہیں اور یہ امر بعید از قیاس معلوم ہوتا ہے کہ جعفر بن قدامہ بن زیاد اپنے دو ہم عصروں کا حوالہ اتنی فراخ دلی کے ساتھ دے۔

(ب) جعفر کی اکثر کتابیں غلطی سے اس کے لڑکے قدامہ کی طرف منسوب کردی گئیں۔ چنانچہ بعض اہل تحقیق کو قدامہ کی بعض کتابوں کے بارے میں شبہ تھا وہ اس کو قدامہ کے والد کی تالیف قرار دیتے تھے مطرزی شارح مقامات حریریہ متوفی ۶۱۰ھ اسی زمرہ کا ترجمان گزرا ہے (جعفر کی اکثر کتابوں کا قدامہ سے منسوب کیا جانا عبدالمنعم خفاجی کی اپج ہے جس کی تصدیق کسی مستند ذریعہ سے نہیں ہوتی مطرزی

کا بیان صرف کتاب نقد الشعر کی بابت ہے لہٰذا اس کے بیان سے قدامہ کی اکثر و بیشتر کتابوں کو مشکوک قرار دینا صحیح نہیں ہو سکتا)

(ج) خطیب بغدادی جن موضوعات پر جعفر کی کتابوں کا ذکر کرتے ہیں انہیں سے ایک صنعتہ الکتابۃ کا موضوع ہے۔ یہ واضح رہے کہ صنعتہ الکتابۃ نقد النثر اور البیان کچھ ایسے الفاظ و عنوانات ہیں جو بڑی حد تک ہم معنیٰ ہیں۔ دراصل یہ تیسری صدی کی اصطلاحیں ہیں جن کی دلالت مشترکہ طور پر ان بیانی قواعد پر ہوتی تھی جو علمائے ادب و انشاء، دفتر انشاسے متعلق کارپردازوں کی سہولت کیلئے وضع کرتے رہتے تھے۔ اصحاب قلم ان میں سے کسی عنوان کے تحت عربوں کے رموز بلاغت کو نظم و ترتیب دیتے اور ادبی اسالیب و طرق کی وضاحت کرتے تھے جن میں دسترس حاصل کرنا ایک 'کاتب' کے لئے ضروری تھا۔ کتاب نقد النثر میں یہ ساری باتیں پوری بسط و تفصیل سے ہمارے سامنے آتی ہیں۔ اور اس کتاب کا جعفر کی صنعتی کتابوں میں سے ہونے کا احتمال قوی ہو جاتا ہے۔

(د) شیعیت کے جو مظاہر نقد النثر میں نظر آتے ہیں ان کا تقاضا ہے کہ مؤلف کتاب کو دولت عباسیہ سے وہ خلوص ہرگز نہ رہا ہوگا۔ جو خلوص کہ قدامہ کو تھا۔ نیز اس کا مؤلف عباسیوں کے دفتری عہدوں سے اتنا ہی دور رہا ہوگا جتنا کہ جعفر بن قدامہ بن زیاد دور رہا (خفاجی کا یہ دعویٰ بحث طلب ہے۔ ان کے خیال کے مطابق اگر یہ صحیح ہے کہ جعفر عباسیوں کا مخلص نہ تھا۔ تو اس کا اثر ایک حد تک اس کے لڑکے قدامہ پر بھی پڑنا چاہیئے تھا۔ ظاہر ہے کہ قدامہ کی پرورش و تربیت میں اس کے ادیب و فرزانہ باپ کا حصہ نہ صرف علمی و ادبی حد تک بلکہ اخلاقی و سیاسی اقدار کے اعتبار سے بھی متعین رہا ہے۔ لہٰذا قدامہ کو بربنائے عہدہ و منصب دولت عباسیہ کا مخلص و خیر خواہ گردا ننا اور شیعیت سے بری قرار دینا اور اس کے باپ جعفر کو منصب و عہدہ سے دور رکھ کر شیعیت اور خلافت عباسیہ سے دل برداشتگی کے فرضی احتمالات کو اس دوری کے اسباب میں شمار کرنا ۔ دونوں باتوں میں کوئی تک نہیں ہے۔ اس پر مستزاد یہ ہے کہ جعفر کے بارہ میں یہ دعویٰ کہ وہ عہد عباسی میں کوئی منصب نہیں رکھتا تھا کم از کم قرینہ کے خلاف ہے۔ یہ مانا کہ جعفر کے سلسلہ میں خطیب بغدادی کے مختصر بیان کے علاوہ اور کوئی قدیم

دستاویز منظرِ عام پر نہیں آئی جس میں جعفر کا کسی منصبِ بلند پر سرفراز ہونا مذکور ہو تاہم خطیب کے بیان سے یہ نتیجہ کہاں نکلتا ہے کہ عباسی دفتر میں جعفر کسی عہدہ پر مقرر نہ تھا۔ انصاف کی بات یہ ہے کہ خطیب کے یہ الفاظ کہ ھو احد مشائخ الکتاب (وہ مشیخت مآب کاتبوں میں ایک ہے) اگر جعفر کے متعلق صحیح ہیں تو غالب گمان یہ ہے کہ عباسی دیوان الکتابہ میں کسی بلند منصب پر وہ مامور بھی رہا ہوگا خواہ تاریخی روایات کا دامن اس کی تفصیل و تشریح سے خالی رہ گیا ہو۔ خطیب کا یہ اجمالی بیان دراصل خفاجی کے خیالات کی تردید کرتا ہے چہ جائیکہ خطیب کے اسی بیان کو وہ اپنے خیال کا محور قرار دیتے ہیں، فیاللعجب!

مذکورہ بالا بحث کے نتائج کی مزید چھان پھٹک کے سلسلہ میں کچھ اور باتیں ذیل میں پیش کی جاتی ہیں۔

(۱) ہمیں شبہ نہیں اور نہ کسی طالب تحقیق کیلئے اس امر میں شبہ کی گنجائش باقی رہ گئی ہے کہ نقد النثر ابن ایوب کی تالیف نہیں ہو سکتی اس کا فیصلہ ہم مفصل دلائل کی روشنی میں کرچکے ہیں

(۲) قدامہ کی طرف اس کی نسبت کا غلط ہونا بہت سی قوی دلیلوں سے ثابت ہے۔ اگرچہ ایک جماعت اہل بحث و تحقیق کی ہماری رائے سے اتفاق نہیں رکھتی۔ اس مسئلہ کے بارے میں ابوحیان التوحیدی کی ایک عبارت یقیناً قابلِ توجہ ہے۔ یہ عبارت ابوحیان کی کتاب الامتاع والموانسۃ کی دوسری جلد میں میری نگاہ سے گذری ہے۔

ابوحیان بلاغۃ الشعراور بلاغۃ النثر پر بحث کرتا ہوا ایک جگہ رقم طراز ہے کہ: "قدامہ بن جعفر نے اپنی کتاب کے منزلۂ ثالثہ میں قسم نثر کا بیان جس شرح و بسط سے، تمام مثبت و منفی پہلوؤں کی وضاحت کے ساتھ، کیا ہے اس کی مثال مجھ کو دوسرے مصنفین کے یہاں نظر نہیں آتی۔ وزیر علی بن عیسٰی نے مجھ سے بیان کیا ہے کہ ۳۲۰ھ میں قدامہ نے اپنی کتاب مجھے پیش کی تھی، میں نے اس کا ناقدانہ مطالعہ کیا اور اس نتیجہ تک پہنچا کہ قدامہ نے بہت خوب کتاب لکھی ہے اور اس میں بحث کے ہر پہلو پر بڑی جامعیت کے ساتھ روشنی ڈالی ہے۔ خصوصاً منزلۂ ثالثہ میں فنونِ بلاغت پر اس کی

تحریر جس انداز کی ہے لفظی و معنوی اعتبار سے کوئی دوسرا صاحبِ قلم اس تحریر میں اس کا شریک و ہمسر نہیں بن سکتا۔ اس نے بڑے اچھوتے انداز میں پسندیدہ اور قابلِ تعریف، نیز معیوب اور قابلِ احتراز باتوں کی نشان دہی کی ہے۔ اس انفرادی حیثیت میں قدامہ کا شریک صرف خلیل بن احمد کو قرار دیا جاسکتا ہے جس کو فنِ عروض کی تدوین و وضع میں انفرادیت حاصل ہے۔ لیکن خود قدامہ کے الفاظ اصل موضوع کی تشریح میں اس حد تک رکیک اور معیوب ہیں کہ وہ اپنے اصل مقصود سے بے خبر معلوم ہوتا ہے۔ پر یہ خامی علمی غزارت اور حسنِ تصور کے باعث پیدا ہوئی ہے۔

اس عبارت میں ابوحیان توحیدی نے اپنی زبان سے اور کبھی وزیر علی بن عیسیٰ کی زبانی جن باتوں کی نشان دہی کی ہے وہ درج ذیل ہیں۔

۱۔ قدامہ، نثر نگاری اور فنون بلاغہ کی لفظی و معنوی قسموں کے بیان میں جو اس کی کتاب کے منزلۂ ثالثہ میں درج ہے متقدمین پر فوقیت لے گیا ہے۔

۲۔ قدامہ اپنی اس تالیف کی وجہ سے جس رتبۂ بلند کا مستحق ہے وہ اس سے پہلے صرف خلیل بن احمد کو واضع عروض ہونے کی حیثیت سے حاصل ہوا ہے۔

۳۔ محولۂ بالا کتاب وزیر علی بن عیسیٰ کے مطالعہ کے لئے سنہ ۳۲۰ھ میں پیش کی گئی تھی۔

۴۔ وصفِ بلاغہ میں قدامہ کا اسلوب نگارش خامیوں اور عیبوں سے پاک نہیں رہا جس پر وزیر مذکور نے گرفت کی ہے لیکن اس بارہ میں خود وزیر نے قدامہ کی معذرت ظاہر کردی ہے جو معاصرین کے درمیان قدامہ کے علمی مرتبہ کی بلندی ثابت کرنے کے لئے کافی ہے۔

یہاں سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ آخر قدامہ کی کونسی کتاب تھی جو قرن رابع کے بلند ترین ادبی حلقوں کے ان دو نمائندوں ابوحیان توحیدی اور علی بن عیسیٰ وزیر کی غیر معمولی پسندیدگی و قدردانی کا مرکز بنی رہی۔ کیا نقد النثر ہی وہ کتاب ہوسکتی ہے؟ مجھے یقین ہے کہ اس سے نقد النثر مراد نہیں لی جاسکتی بلکہ وہ کوئی اور کتاب ہے جس کا نام میں بہت جلد بتاؤں گا۔

کتاب نقد النثر طرز تالیف کے لحاظ سے منزلوں میں ترتیب نہیں دی گئی ہے۔ اس میں کسی قسم

ثالثہ کا وجود نہیں جس میں لفظ و معنی کے اعتبار سے فنونِ بلاغہ کا بیان درج ہو، جو کلام کی چیدہ ردلی قسموں کو بتائے جیسا کہ وزیر کا بیان ہے۔ کتاب نقد النثر میں مصطلحہ بیان ان اقسام چہار گانہ سے عبارت ہے بیان بالحال، بیان بالاعتقاد، بیان بالکتابہ، اور بیان باللسان، جس کو مؤلف نقد النثر بیان بالعبارہ سے تعبیر کرتا ہے۔ اس کتاب میں عربی طرز نگارش اور دوسری زبانوں کے مشترک اسالیبی خصائص سے بحث کے علاوہ خالص عربی زبان کے خصائص پر الگ سے روشنی ڈالی گئی ہے۔ یہ مابہ الامتیاز خصائص اشتقاق، تشبیہ، لحن، استعارہ، لغز، وحی، مبالغہ، حذف، تقدیم و تاخیر، اختراع وغیرہ ہیں جو تنہا عربی زبان کا سرمایہ ہیں۔ ان کے علاوہ کتاب نقد النثر کو اوصاف شعراء اور اوصاف نثر مثلاً خطابہ ترسل، مجادلہ، محادثہ سے بھی تعلق رہا ہے۔ وزیر علی بن عیسیٰ کے بیان میں جس موضوع کا ذکر ملتا ہے اس کی تفصیل قدامہ کی کتاب نقد الشعر میں ملتی ہے۔ اور اس کی دوسری کتابوں میں بھی مل سکتی ہے لیکن نقد النثر کو ان نشان دادہ مباحث سے کوئی واسطہ نہیں ہے۔ اسی طرح لفظی و فنی جہتوں سے فنون بلاغہ کا بیان جس کی طرف وزیر کا اشارہ ہے وہ بھی نقد النثر میں موجود نہیں۔

توحیدی کی رائے میں قدامہ اپنی کتاب کی وجہ سے انفرادی شان رکھتا ہے۔ اور وزیر علی بن عیسیٰ کے خیال میں وہ جس رتبۂ عالی کا مستحق ہے، وہ اس سے پہلے صرف خلیل بن احمد کو بحیثیت واضع علم العروض حاصل ہوا۔ بالفرض اگر ان دونوں کی مراد نقد النثر ہے تو یہ غور کرنے کی بات ہے کہ یہ کتاب سچ مچ ایسی اچھوتی ہے کہ قدامہ کو اتنے بلند علمی پایہ کا مستحق قرار دیتی ہو۔ اس سوال کا جواب یقیناً نفی میں ملے گا۔ اس لئے کہ نقد النثر بلحاظ جدت فکر ہرگز اس پایہ کی کتاب نہیں ہے کہ خلیل بن احمد کی کتاب عروض کی برابری کر سکے۔ یا نقد الشعر میں قدامہ کے جس اچھوتے انداز کا ہم مشاہدہ کرتے ہیں اس کے مقابلہ میں بھی کتاب نقد النثر کچھ قیمت نہیں رکھتی۔ نقد النثر میں ہر جگہ مقلدانہ ذہنیت پھوٹی پڑتی ہے اور ہر موقع پر ارسطو اور جاحظ کی تقلید کا رنگ غالب ہے۔ اس میں زیادہ سے زیادہ فن بیان کے ان ابتدائی عناصر کی تدوین نظر آتی ہے جو قدامہ کے عہد میں یا اس کے عہد سے کچھ پیشتر بحث و تحقیق کی دنیا میں غیر مربوط طور پر منتشر تھے۔

وزیر علی بن عیسیٰ نے جس اسلوب نگارش پر نکتہ چینی کی ہے وہ دراصل قدامہ کا معروف

منطقی اسلوب ہے، جس کا احساس ہمیں کتاب نقد الشعر میں بھی ہوتا ہے۔ اس کے برعکس کتاب نقد النثر کا اسلوب بلاغت آمیز اور بھرپور ہے جو ہر پہلو سے جمالِ فن کا آئینہ دار اور بارونق نظر آتا ہے۔ اگر وزیر مذکور کی مراد یہی کتاب ہوتی تو اس کے اسلوب پر ایسی شدید نکتہ چینی کرنے کا سوال ہی پیدا نہ ہوتا۔ غرض نقد النثر وہ کتاب نہیں ہو سکتی ہے جس پر ابو حیان اور وزیر علی بن عیسٰی نے تبصرہ کیا ہے۔ پھر وہ کونسی کتاب ہے ہمیں اس کا نام ضرور معلوم کرنا چاہیئے تاکہ شک و ارتیاب رفع ہو جائے اور بحث و استدلال کی راہ ہموار ہو سکے۔

میری رائے میں وہ کتاب کچھ اور ہے۔ نقد النثر نہیں ہو سکتی کہ در حقیقت اس کا قدامہ سے کوئی تعلق نہیں۔ نقد الشعر بھی نہیں ہو سکتی جس کی نسبت قدامہ سے مسلّم ہے اور جس پر آمدی نے تنقید کی ہے اور عبد اللطیف بن یوسف نے شرح لکھی ہے۔

قدامہ کی ایک تالیف نقد الشعر کے علاوہ کتاب فی صنعۃ الکتابۃ تھی جس پر نقد النثر کا گمان کرنا قطعی طور پر غلط ہے۔ کشف الظنون کے مصنف نے قدامہ کی ایک کتاب کا نام سر البلاغۃ فی الکتابۃ بتایا ہے۔ اسی طرح البیزدادی نے کمال البلاغۃ میں لکھا ہے کہ قدامہ کی ایک تالیف موضوع کتابت پر تھی (کمال البلاغۃ: ص ۱۲)۔ لہٰذا بعید نہیں کہ التوحیدی اور علی بن عیسٰی اور وزیر کا مقصود ان دو کتابوں یعنی صنعۃ الکتابۃ اور سر البلاغۃ فی الکتابۃ میں سے ایک ہو۔ ممکن ہے کہ دراصل قدامہ کی ایک ہی کتاب کے یہ دو نام ہوں۔ بہرحال کم از کم ایک کتاب فن بلاغت پر ضرور تھی۔ ہمیں اس بات کا یقین ہے کہ نقد النثر ان دو کتابوں میں سے کسی ایک سے بھی تعلق نہیں رکھتی ہے۔ اور اس کو قدامہ کی مؤلفات بیانیہ میں شمار کرنا ہی صحیح نہیں۔ اس کی مزید تائید البیزدادی کے ان لفظوں سے ہوتی ہے جو اس نے قدامہ کی کتاب کے بارہ میں لکھے ہیں۔ انما فصول منتخوبۃ من مسائل الکتاب الخ (کمال البلاغۃ:- ص ۱۱ و ۱۹)

(بقیہ صفحہ ۱۲۴ پر ملاحظہ فرمائیے)

التقریظ والانتقاد

ید بیضا

(پروفیسر محمد اسلم، شعبۂ تاریخ، پنجاب یونیورسٹی، لاہور)

امام انقلاب حضرت مولانا عبید اللہ سندھی رح اور شیخ التفسیر مولانا احمد علی لاہوری رح کے مرشد خلیفہ غلام محمد دین پوری نور اللہ مرقدہ کا شمار اُن اکابرین میں ہوتا ہے جنہوں نے برصغیر پاک و ہند کی سیاسی فکری مذہبی، روحانی اور معاشرتی تاریخ میں اپنی سیرت اور کردار کے انمٹ نقوش چھوڑے ہیں

حال ہی میں اُن کے پوتے مولانا خلیل احمد حامی عبیدی نے۔ ید بیضا۔ کے عنوان سے اپنے جدّ امجد کے سوانح حیات شائع کیے ہیں جس میں انہوں نے اُس دَور کی سیاست میں خلیفہ غلام محمد علیہ الرحمتہ کے کردار کا بھی ذکر کیا ہے۔ اس کتاب کے مطالعہ سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ برصغیر پاک و ہند میں دیوبند کے بعد بھرچونڈی شریف، امروٹ شریف اور دین پور شریف تحریک آزادی کے تین اہم مرکز تھے، جہاں بقول مولانا عبید اللہ سندھی رح "جنید وقت" حافظ محمد صدیق رح، مولانا تاج محمود امروٹی رح اور خلیفہ غلام محمد دین پوری اپنے اپنے حلقوں میں تحریک آزادی کے کارکنوں کی رہنمائی فرمارہے تھے۔ ان تینوں بزرگوں کے شیخ الہند مولانا محمود حسن رح کے ساتھ بڑے گہرے روابط تھے اور ریشمی رومال کی تحریک میں ان بزرگوں نے بھرپور حصہ لیا تھا۔

برطانوی سی آئی ڈی کی رپورٹ کے مطابق خلیفہ غلام محمد قدس سرہٗ جنودِ ربانیہ میں لیفٹننٹ جنرل کا عہدہ رکھتے تھے۔ مولانا عبید اللہ سندھی رح نے انہیں کابل آنے کی دعوت دی لیکن موصوف سفر کی صعوبتیں کی بنا پر وہاں نہ جا سکے۔ انگریز حکام نے اس بات کا اعتراف کیا ہے کہ ۱۹۱۵ء میں بلوچستان میں انگریزی سامراج کے خلاف قبائل نے جو بغاوت کی تھی وہ خلیفہ صاحب کی کوششوں کا نتیجہ تھی تحریک آزادی میں حصہ لینے کے "جرم" کی پاداش میں برطانوی حکومت نے خلیفہ صاحب کو اور محل (؟) میں نظر بند کر دیا۔ جب موصوف رہا ہو کر دین پور تشریف لے گئے تو ان کی نقل و حرکت پر کڑی پابندیاں

عائد کردیں۔

یہ بڑے افسوس کی بات ہے کہ حصول آزادی کے بعد تنگ نظر مورخوں نے اُن مجاہدینِ آزادی کے ساتھ انصاف نہیں کیا اور ہمارے جن بزرگوں نے انگریزی عہد میں قید و بند کی صعوبتیں جھیلیں اور شدید گرمی کے موسم میں ماہِ رمضان میں روزے رکھ کر کال کوٹھڑیوں میں کھڑے ہو کر روزانہ من من بھر دانے پیسے ان کے نام تحریک آزادی کی تاریخ لکھتے وقت دیدہ دانستہ طور پر حذف کر دیئے گئے

راقم الحروف نے مشہور مؤرخ ڈاکٹر اشتیاق حسین قریشی صاحب کی کتاب۔ برصغیر پاک و ہند کی ملتِ اسلامیہ۔ پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھا تھا کہ اس کتاب میں فاضل مصنف نے تحریک آزادی کے ابواب لکھتے وقت ان مسلمانوں کا ذکر نہیں کیا جو مجلسِ احرار اسلام، خاکسار تحریک یا جمعیت علمائے ہند سے وابستہ تھے۔ قریشی صاحب کی مرتب کردہ تاریخ پڑھ کر ایسا محسوس ہوتا ہے کہ مسلم لیگ کے علاوہ مسلمانوں کی کسی دوسری سیاسی جماعت نے تحریک آزادی میں حصہ نہیں لیا۔ راقم الحروف کو مجلس احرار اسلام سے بہت سے گلے ہیں، خاکساروں سے بھی کئی شکایتیں ہیں اور جمعیت علمائے ہند کی سیاسی مسلک سے بھی اختلاف ہے لیکن حصول آزادی کے لئے اُن کی جد و جہد، ایثار و قربانی اور انگریز دشمنی سے چشم پوشی ممکن نہیں۔ مولانا تاج محمود امروٹی رح کے دل میں انگریزوں کے خلاف جو نفرت تھی اس کی شدت کا اندازہ اُن کے اس قول سے لگایا جا سکتا ہے کہ موصوف فرمایا کرتے تھے کہ ان کا جی چاہتا ہے کہ قصر بکنگھم میں جا کر جارج پنجم کی گردن مروڑ ڈالیں۔ اسی طرح امیر شریعت سید عطاء اللہ شاہ بخاری کبھی کبھی جوش میں آکر۔ لعنت بر پدر فرنگ۔ کا نعرۂ مستانہ لگایا کرتے تھے۔ پنجاب کے اُن پیروں اور سجادہ نشینوں کو حضرت امروٹی رح یا شاہ جی سے کیا نسبت ہو سکتی ہے جنہوں نے پنجاب کے سوائے زمانہ گورنر مائیکل اڈوائر کو اس کی ملازمت سے سبکدوشی کے موقع پر ملتان میں سپاس نامہ پیش کرتے ہوئے کہا تھا کہ وہ لندن جا کر اُن کی وفاداری اور خلوص و ایثار کو فراموش نہ کر دے اور اُن کے پُرخلوص جذبات سے ملک معظم جارج پنجم کو بھی

آگاہ کر دے۔ تحریکِ آزادی میں ان پیروں اور سجادہ نشینوں کی "خدمات" کو ڈاکٹر اشتیاق حسین قریشی اور ان کے ہمنوا مؤرخوں نے اپنی تصانیف میں بڑھا چڑھا کر پیش کیا ہے لیکن جارج پنجم کی گردن مروڑنے کی تمنا رکھنے اور انگریزوں پر تبرا کرنے والے بزرگوں کا ذکر تک نہیں کیا۔ ؎

نیرنگیٔ سیاستِ دوراں تو دیکھئے　　منزل انہیں ملی جو شریکِ سفر نہ تھے

ہمیں اس بات کا گلہ ہے کہ قریشی صاحب نے اپنی کتاب کا نام تو "برِ اعظم پاک و ہند کی ملّتِ اسلامیہ" رکھا ہے لیکن اس میں تذکرہ صرف مسلم لیگ کا ہے۔ حالانکہ ملّتِ اسلامیہ میں مذکورہ بالا سیاسی جماعتیں بھی شامل ہیں اور "کانگرسی مسلمان" بھی ملّتِ اسلامیہ ہی کے فرزند ہیں۔ علمائے دیوبند نے انگریزوں کے خلاف اس وقت علمِ جہاد بلند کیا جب ابھی گاندھی جی اور قائداعظم پیدا بھی نہیں ہوئے تھے اور انڈین نیشنل کانگرس اور آل انڈیا مسلم لیگ کی تشکیل کا ہیولا بھی کسی کے ذہن میں نہیں بنا تھا۔ اکابرِ دیوبند نے اس خوابیدہ قوم کو جھنجوڑ جھنجوڑ کر خوابِ غفلت سے بیدار کیا۔ جب کوئی قوم بیدار ہو جائے تو پھر کوئی شخص بھی اس کی قیادت کر سکتا ہے اصل اور مشکل کام تو قوم کو بیدار کرنا ہے۔ یہ بڑے اچنبھے کی بات ہے کہ برصغیر کے ایک نامور مؤرخ کو مسلم لیگ کے علاوہ مسلمانوں کی اور کوئی جماعت تحریکِ آزادی میں شامل نظر نہیں آتی۔ ابھی حال ہی میں دیوبند سے مولانا انظر شاہ صاحب نے اپنے عظیم والد مولانا محمد انور شاہ کشمیری نوراللہ مرقدہٗ کی سوانحیات "نقشِ دوام" کے عنوان سے شائع کی ہے۔ اسے پڑھ کر ایک قاری یہی تاثر لیتا ہے کہ حنفیوں کے علاوہ اور کسی فقہی مسلک سے وابستہ لوگ مسلمان نہیں ہیں اور اسلام در حقیقت حنفیت ہی کا دوسرا نام ہے۔ یہ حقائق سے چشم پوشی کی انتہا ہے۔ اس دور میں اس طرح کے رجحانات کی جتنی بھی مذمت کی جائے کم ہے۔

اکابرِ دیوبند اور بزرگانِ کھرڑ جونڈی، امروٹ اور دین پور شریف کی زندگیاں دیکھ کر قرنِ اوّل کے مسلمانوں کی یاد تازہ ہو جاتی ہے۔ امیرِ شریعت سید عطاء اللہ شاہ بخاری نے ان بزرگوں کے بارے میں کیا خوب فرمایا ہے کہ صحابہ کرامؓ کا قافلہ جا رہا تھا کہ یہ لوگ پیچھے رہ گئے۔

یہ بھی ایک عجیب اتفاق ہے کہ علم و عرفان کے یہ چاروں چشمے حضرت سید احمد بریلویؒ کے فیض
وکرم کے بحرِ بیکراں سے سیراب ہوئے ہیں اور ان چاروں مراکز کے بانی سید صاحبؒ کے دامنِ ارادت
سے وابستہ تھے۔ سید صاحبؒ نے ان بزرگوں میں جہاد کی ایسی روح پھونکی کہ یہ بزرگ زندگی بھر انگریزوں
کے خلاف نبرد آزما رہے۔ آج برصغیر کی ایسی کونسی جیل ہے جسے اس سلسلۂ جنون کے بزرگوں نے اپنے
انفاسِ طیبہ سے معطر نہیں کیا۔

بزرگانِ بھرچونڈی، امروٹ اور دین پور شریف نے اپنے اپنے حلقوں میں شرک و بدعت
کو مٹا کر لوگوں کے دلوں میں توحید راسخ کی۔ ان کے مرید ایک دوسرے کو نام لے کر مخاطب کرنے کی
بجائے۔ لَا اِلٰہَ اِلَّا اللہ۔ یا پھر۔ اللہ ھُو۔ کہہ کر اپنی طرف متوجہ کیا کرتے تھے۔ ان بزرگوں کا
اُمتِ مرحومہ پر بڑا احسان ہے کہ انہوں نے اپنی سعی و کاوش سے مروّجہ تصوف کو قرنِ اول کا احسان
بنا کر جنیدؒ و بایزیدؒ کی یاد تازہ کر دی تصوف کے اس سلسلے میں حجروں میں [illegible]
کرنے کی نسبت شاہ اسمٰعیل شہیدؒ کی طرح مجاہدین کے اونٹ چرانے کو کہیں اونچا درجہ دیا گیا [illegible]
راقم الحروف کو بخاری شریف کی ایک حدیث یاد آگئی۔ امام بخاریؒ فرماتے ہیں کہ ایک بار سیدنا عمر فاروق
رضی اللہ عنہ کے پاس کہیں سے بہت سی چادریں آئیں۔ انہوں نے اعلان کیا کہ مدینہ طیبہ کی عورتیں آ کر
چادریں لے جائیں۔ آخر میں ایک بڑی عمدہ چادر بچ گئی۔ حاضرین میں سے کسی نے کہا کہ آپ یہ چادر اپنی
اہلیہ سیدہ ام کلثومؓ کے لئے رکھ لیں۔ امیر المومنینؓ نے فرمایا کہ ام کلثومؓ سے زیادہ اس چادر کی مستحق
ام سلیطؓ ہے جو اُحد کے میدان میں اپنی پیٹھ پر مشکیزہ لادے زخمیوں کو پانی پلاتی تھی۔ میں اکثر کہا
کرتا ہوں کہ اگر ہزاروں صالح مسلمانوں کی زندگی بھر کی تہجد، اشراق اور چاشت کی نمازیں جمع کر لی جائیں
تو بھی ان کا اجر پانی کے اس گھونٹ کے برابر نہیں ہو سکتا جو ام سلیطؓ میدانِ اُحد میں ایک زخمی مجاہد
کے حلق میں ڈالتی تھی۔ بزرگانِ بھرچونڈی، امروٹ اور دین پور شریف اسلام کی حقیقی روح کو سمجھ
گئے تھے اور انہوں نے تسبیح و تہلیل کی بجائے اپنے مریدوں کو نشانہ بازی اور بارود سازی کی تعلیم
دے کر انگریزوں کے خلاف جہاد کے لئے تیار کیا۔

"بدیعیاء میں سلسلۂ قادریہ راشدیہ، جس سے یہ تینوں خانوادے وابستہ تھے، کے خانقہی نظام پر بڑی اچھی روشنی پڑتی ہے۔ مثلاً دین پور کی خانقاہ میں بیت المال قائم تھا۔ مریداور عقیدتمند خلیفہ صاحبؒ کی خدمت میں جو نذرانے نقد وجنس کی صورت میں پیش کرتے، وہ سب بیت المال میں داخل کر دیئے جاتے اور اُس میں مستحقین کے علاوہ یتامیٰ اور بیوگان کو ماہ بماہ اُن کی ضرورت کے مطابق نقد وجنس ملتے رہتے۔ خلیفہ صاحبؒ کی اپنی ذاتی زمین کی آمدنی بھی بیت المال میں داخل کر دی جاتی اور جب ضرورت پڑتی تو وہ گذارہ کے لئے معمولی سی رقم یا جنس بیت المال سے لے لیتے مساوات اور "سوویت" کی اس سے بہتر تعلیم اسلام کے علاوہ اور کونسا نظام حیات پیش کر سکتا ہے۔؟

ان بزرگوں نے مختلف علاقوں میں کام کرنے کے لئے تبلیغی جماعتیں قائم کیں۔ ان جماعتوں کے ارکان دوسروں پر بوجھ بننا پسند نہ کرتے تھے اس لئے یہ تبلیغی دوروں پر جاتے وقت بیت المال یا اپنے گھروں سے سامان خورد ونوش لے جاتے تھے۔ یہاں یہ بات یاد رہے کہ یہ جماعتیں اس زمانے میں کام کر رہی تھیں جب امام الدعوۃ مولانا محمد الیاس کاندھلویؒ کے ذہن میں ابھی تبلیغی جماعت کے قیام کا ہیولا بھی تیار نہیں ہوا تھا۔

حسن اتفاق سے مولانا عبید اللہ سندھیؒ ان خانوادوں سے وابستہ تھے اور انہی بزرگوں کی تربیت سے موصوف بوٹا سنگھ سے امام انقلاب مولانا عبید اللہ سندھیؒ بنے تھے۔ اس بات میں ذرہ بھر مبالغہ نہیں کہ برصغیر کے سیاسی اور دینی حلقوں میں ان خانوادوں کا تعارف حضرت سندھیؒ ہی کی وجہ سے ہوا۔ اگر حضرت سندھیؒ کو ان تینوں خانوادوں کا ماحصل کہا جائے تو بیجا نہ ہوگا۔

راقم الحروف کو حال ہی میں ایک علم دوست بزرگ کے مجموعہ نوادرات میں سے امام انقلاب مولانا عبید اللہ سندھیؒ کے ۶۳ مکتوبات ملے ہیں۔ مولانا سندھیؒ ۱۹۲۲ء میں اپنے ایک خط میں تحریر فرماتے ہیں کہ انہوں نے ۱۹۱۶ء میں کابل میں قیام کے دوران میں تقسیم ہند کی تجویز پیش کی تھی۔

یہ وہ دور تھا جب قائدِ اعظم محمد علی جناح کی سعی و کاوش سے کانگرس اور مسلم لیگ میں میثاقِ لکھنؤ کے نام سے ایک معاہدہ طے پایا تھا اور ہندو مسلم اتحاد کے لئے قائدِ اعظم کی خدمات کو سراہتے ہوئے کانگرسی لیڈروں نے انہیں "ہندو مسلم اتحاد کا سفیر" کہا تھا۔

جہاں تک مولانا سندھیؒ کی طرف سے تقسیم ہند کی تجویز کا تعلق ہے تو اس ضمن میں عرض ہے کہ ۱۹۲۰ء میں قاضی عزیز الدین احمد بلگرامی نے اپنے بھائی عبدالقدیر بلگرامی کے نام سے بدایوں کے اخبار ذو القرنین میں "گاندھی جی کے نام کھلی چٹھی" کے عنوان سے ایک مضمون چھپوایا جس میں انہوں نے تقسیم ہند کی تجویز پیش کی۔ ۱۹۲۳ء میں ڈیرہ اسمٰعیل خان کے ایک باشندے محمد گل خان نے ایک انکوائری کمیشن کے روبرو بیان دیتے ہوئے تقسیم ہند کا ذکر کیا تھا۔ ۱۹۲۴ء میں لالہ لاجپت رائے کے منہ سے بھی یہ بات سنی گئی۔ ۱۹۳۰ء میں الٰہ آباد کے تاریخی جلسے میں علامہ اقبال نے اس تجویز کی تائید کی اور ۱۹۴۰ء میں مسلم لیگ نے لاہور میں اپنے ایک تاریخ ساز اجلاس میں انگریزوں سے تقسیم ہند کا مطالبہ کیا۔ اب بعض اہل نظر نے علی گڑھ کے مشہور استاد مسٹر ماریسن کی ایک تصنیف کے حوالے سے یہ کہنا شروع کیا ہے کہ سب سے پہلے مسٹر ماریسن نے ۱۸۹۹ء میں تقسیم ہند کی طرف اشارہ کیا تھا۔ تقسیم ہند کی تجویز پیش کرنے والے بزرگوں کی اس فہرست میں کسی مؤرخ نے مولانا سندھیؒ کا نام نہیں لکھا۔ حالانکہ وہ مسلم مفکروں کی صف میں پائنیر کی حیثیت رکھتے ہیں۔

ادھر بھارت میں حصولِ آزادی کے بعد جتنی تاریخیں لکھی گئی ہیں، ان میں تحریک آزادی میں مسلمانوں کے کردار کو حذف کر دیا ہے۔ بھارتی مؤرخوں کی تصانیف پڑھ کر ایسا محسوس ہوتا ہے کہ مسلمانوں نے سرے ہی سے تحریک آزادی میں حصہ نہیں لیا۔ ادھر پاکستانی مصنف نے جو کتابیں لکھیں ان کے مطالعہ سے یہ مترشح ہوتا ہے کہ ہندوؤں نے تحریک آزادی میں کوئی حصہ نہیں لیا۔ اور وہ انگریزوں کے ساتھ مل کر مسلمانوں کے حقوق کو پامال کرتے رہے اب وقت آگیا ہے کہ ان تاریخی اغلاط کی تصحیح کی جائے اور ہندوؤں نے تحریک آزادی کے

دوران میں انگریزوں کا مردانہ وار مقابلہ کیا - قید و بند کی صعوبتیں جھیلیں اور جیل کی کال کوٹھریوں کو اپنے اذکار و اشغال سے منور اور معطر بنائے رکھا - انھیں تاریخ میں اُن کا جائز مقام دیا جائے -

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ زیرِ تبصرہ کتاب کے پروف بڑی لاپرواہی سے پڑھے گئے ہیں فاضل مصنف کی کوتاہی یا کاتب کی غلطی سے ابو علی فارمدی سے ابو علی فاوندی، عبدالخالق غجدوانی سے عبدالخالق مجودانی، عارف ریوگری سے عارف اگوکری، محمود فغنوی سے محمود تعتوی، علی رامیتنی سے علی برائینی، بابا سماسی سے بابا مسمائی - میر کلال سے میر کلاں اور باقی باللہ سے عارف باللہ بن گئے ہیں - خواجہ حسن بصری عراق کے موضع الزبیر میں امام محمد بن سیرین کے پہلو میں دفن ہیں - ان کا مدفن بغداد لکھا ہوا ہے - اس طرح کی علمی کتاب میں، جو ایک مرکز علم و عرفان میں لکھی گئی اور دوسرے علمی اور روحانی مرکز میں طبع ہوئی - اس طرح کی اغلاط ناقابلِ معافی ہیں - ان اغلاط نے اس علمی کتاب کو "شبیریات" کے زمرے میں شامل کر دیا ہے -

---

بقیہ صفحہ ۱۱۷

خفاجی نے ابو حیان توحیدی کی جس عبارت کی بنیاد پر اس بحث کو طول دیا ہے اس کی بابت یہ دعویٰ کہ اس کو زیر بحث لانے کی اولیت خفاجی ہی کو حاصل ہے راقم کے نزدیک قطعاً غلط ہے - اس عبارت پر سب سے پہلے یاقوت صاحب معجم الادباء کی نظر پڑی تھی اور یاقوت نے اسی عبارت سے ۳۲۰ھ تک قدامہ کے زندہ رہنے کا ثبوت فراہم کیا ہے - اس لئے کہ یاقوت کو قدامہ کی وفات کی صحیح تاریخ معلوم نہ ہو سکی تھی اور ابن الجوزی کے بیان پر اطمینان نہ تھا - عصر حاضر میں یاقوت کے حوالہ سے اسی عبارت کو ڈاکٹر طبانہ اور آخیر میں نقد النثر طبع جدید کے ایڈیٹر لو نیبا کر اپنی تحقیقات میں زیر بحث لاتے ہیں اور خود کتاب الامتاع والمؤانسہ کا حوالہ بھی دیتے ہیں - لہٰذا اس عبارت سے استناد کرنے میں اولیت کا شرف خفاجی کے حصہ میں ہرگز نہیں آتا -   (باقی آئندہ)

تبصرے

محمد شاہ کا عہد حکومت ۱۷۱۹ء تا ۱۷۴۸ء (انگریزی) از پروفیسر ظہیر الدین ملک، تقطیع کلاں، ضخامت ۴۷۲ صفحات، ٹائپ جلی، قیمت مجلد: مذکور نہیں، شائع کردہ شعبۂ تاریخ، علیگڑھ مسلم یونیورسٹی

ہندوستان کی مغلیہ سلطنت کی تاریخ میں محمد شاہ کا دورِ حکومت کافی طویل بھی ہے اور سخت ہنگامہ خیز بھی، کیونکہ اس دور میں ہی سلطنت کے ٹکڑے ہونے شروع ہوئے، نادر شاہ اور احمد شاہ نے حملے کیے، مرہٹوں نے سر اٹھایا، طوائف الملوکی عام ہوگئی اور اس طرح مغلیہ سلطنت کے زوال کے تمام اسباب جمع ہو گئے۔ اگرچہ شاہ ولی اللہ اور ان کی تحریک "احیائے اسلام" کا دور بھی یہی ہے لیکن سلطنت کے زوال کی رفتار روز بروز تیز ہوتی رہی، یہاں تک کہ انگریزوں کے ہاتھوں اس کا خاتمہ ہو گیا، ہمارے مورخین کا عام دستور یہ ہے کہ وہ کسی دور کا جائزہ بادشاہِ وقت کے ذاتی اعمال و افعال اور اس کے اعوان و انصار کی سیرت و کردار کی روشنی میں لیتے ہیں اور اس بنا پر اس دور کا اچھا برا سب بادشاہ کے سر ڈال دیتے ہیں، چنانچہ مغلیہ سلطنت کے زوال کا سبب محمد شاہ کی ذات کو قرار دیا جاتا ہے اور اس کو اس حد تک بدنام کیا گیا ہے کہ "رنگیلا" اس کا لقب اور نام کا ایک جز ہی ہو گیا ہے۔ اس پسِ منظر میں پروفیسر ظہیر الدین ملک کی یہ کتاب پہلی کتاب ہے جس میں محمد شاہ کے عہدِ حکومت کا مکمل تاریخی جائزہ بڑی تحقیق اور وسعتِ نظر سے لیا گیا ہے، کتاب آٹھ ابواب پر مشتمل ہے، جن میں سے پہلے باب میں بطور تمہید کے اس سیاسی صورتِ حال کی تصویر کشی کی گئی ہے جو اورنگ زیب عالمگیر کے انتقال کے بعد جانشینی کے سوال پر شدید اختلاف اور جنگ کے باعث پیدا ہو گئی تھی، باقی ابواب جو خاص محمد شاہ کے دور سے متعلق ہیں ان میں محمد شاہ کا نظام حکومت، داخلہ اور خارجہ پالیسی، امراء، وزراء اور نواب صوبوں کے تعلقات مرکز سے، عہدہ داروں اور منصب داروں کی قسمیں، ملک کے اقتصادی، سماجی، علمی، دینی اور تہذیبی و تمدنی حالات، بیرونی حملے، اندرونی خلفشار، محمد شاہ کی انتظامی صلاحیت اور اس کے ذاتی اخلاق و عادات، ان سب امور پر گفتگو کی گئی ہے۔ جو کچھ لکھا ہے علمی طور پر معروضی انداز میں اور بڑی تحقیق اور وسعتِ نظر سے لکھا ہے، اس کتاب کے مطالعہ سے بہت سی غلط فہمیاں جو محمد شاہ سے متعلق اچھے خاصے لکھے پڑھے لوگوں کے دماغوں میں ہیں دور ہوں گی اور اس عہد کے معاشرہ کی جس میں ہندو اور

مسلمان ہم آہنگی و یک جہتی کے ساتھ پریم سے رہتے تھے، ایک واضح تصویر ابھر کر سامنے آتی ہے کتاب کے آخر میں چار ضمیمے ہیں جو تاریخ کے طلبا کے لئے نہایت مفید اور ضروری ہیں، پہلا ضمیمہ ان منصب داروں کے ناموں کی فہرست پر مشتمل ہے جو نظام الملک کے حامی تھے، دوسرے ضمیمہ میں ان منصب داروں کے نام ہیں جو سادات بارہ کے مخالف تھے تیسرے ضمیمہ میں سادات بارہ اور ان کے طرفداروں کے مناصب مع ان کی تنخواہوں اور پوزیشن کے مندرج ہیں، چوتھا ضمیمہ مآخذ کی ایک نہایت طویل فہرست پر مشتمل ہے اس میں فارسی کی مطبوعہ کتابیں اور مخطوطات؛ انگریزی، اردو اور مرہٹی زبان میں کتابیں، سارے سرکاری و غیر سرکاری دستاویزات اور رپورٹیں سب ہی شامل ہیں، غرضکہ یہ کتاب اپنے موضوع پر نہایت جامع، مکمل اور اعلیٰ درجہ کی محققانہ کتاب ہے اور اس نے موضوع کا حق ادا کر دیا ہے۔

کرناٹک میں عربی اور فارسی ادب از مولانا محمد یوسف کوکن، تقطیع کلاں، ضخامت ۶۰۰ صفحات، ٹائپ جلی سنہ ۱۷۰۰ء تا ۱۹۶۰ء (انگریزی) اور روشن، کاغذ اعلیٰ، قیمت مجلد/۸۰ - پتہ:- حفیظہ ہاؤس نمبر ۷ ملیاپم اسٹریٹ، مدراس ۱۴۔

افضل العلماء مولانا محمد یوسف کوکن سابق صدر شعبۂ عربی فارسی و اردو مدراس یونیورسٹی اپنی کثیر تصنیفات و تالیفات کے باعث برصغیر کے علمی اور ادبی حلقوں میں کسی تعارف کے محتاج نہیں انھوں نے مختلف موضوعات پر لکھا ہے، لیکن ان کا خاص میدان جس میں اب تک وہ یکہ و تنہا ہیں، جنوبی ہند اور خصوصاً ارکاٹ کے نوابوں اور علماء و فضلاء کے علمی اور ادبی کارنامے جو گوشۂ گمنامی میں پڑے ہوئے تھے ان کو بڑی محنت اور عرق ریزی سے مرتب کر کے اجاگر کرنا ہے، اسی سلسلہ کی یہ زیر تبصرہ کتاب ہے جس پر لائق مصنف کو مدراس یونیورسٹی نے ڈاکٹر آف لٹریچر کی ڈگری سنہ ۱۹۶۲ء میں دی تھی، مدراس کی تقسیم کے بعد سے تو اب کرناٹک ایک چھوٹے سے صوبہ کا نام ہے، لیکن اس سے پہلے کرناٹک کا اطلاق ایک وسیع علاقہ پر ہوتا تھا جس میں موجودہ ٹامل ناڈ، کیرالا اور سابق ریاست میسور سب شامل تھے، اس کتاب میں کم و بیش عربی اور فارسی کے ایسے سو شاعروں یا نثر نگاروں کا تذکرہ مع نمونۂ کلام اور تصنیفات و تالیفات کے ناموں کے ہے جو مقررہ مدت میں اس وسیع علاقہ میں پیدا ہوئے کرناٹک پر پہلے نوائط خاندان حکمراں تھا۔ بعد میں اقتدار دوسرے نوابوں کی طرف منتقل ہو گیا۔ سنہ ۱۸۰۱ء میں نوابی ختم ہوئی اور برطانوی راج قائم ہوا۔ سنہ ۱۹۴۷ء میں یہ دور بھی ختم ہوا اور ملک

آزاد ہوا۔ لائق مؤلف نے ان سیاسی ادوار کے مطابق ابواب کی تقسیم کرکے ہر دور کے شاعروں اور نثر نگاروں کو الگ الگ باب وار بیان کیا ہے، پھر بڑی بات یہ ہے کہ اصل موضوع کتاب کے ضمن میں کرناٹک کی سیاسی تاریخ، وہاں کے مدارس اور تعلیم گاہوں کی تاریخ، مسلمانوں کے سماجی، مذہبی، اخلاقی اور اقتصادی حالات، ان سب کا بھی تذکرہ آگیا ہے، جو کچھ لکھا ہے۔ مدراس میں نوابانِ ارکاٹ کے نہایت قیمتی کتب خانوں سے مکمل استفادہ کرکے بڑی تحقیق اور محنت سے لکھا ہے، یہ یاد رکھنا چاہیئے کہ اس کتاب میں صرف ان شاعروں اور نثر نگاروں کا تذکرہ ہے جو اپنے فن میں غیر معمولی عظمت و شہرت رکھتے تھے، ان حضرات سے کم درجہ کے جو فنکار ہیں مصنف نے ان کا تذکرہ اپنی سابقہ دو کتابوں تذکرۂ گلزار اعظم" اور نتائج الافکار میں کیا ہے اور ان کی تعداد سو سے متجاوز ہے، غرض کہ کتاب بڑی جامع اور محققانہ ہے۔ ارباب ذوق کے لئے اس کا مطالعہ بصیرت افروز بھی ہوگا اور معلومات افزا بھی۔

اسلام اور زندگی کا وجود و ارتقاء (انگریزی) از جناب ڈاکٹر ماجد علی خاں تقطیع متوسط ضخامت ۲۳۳ صفحات۔ ٹائپ جلی اور روشن۔ کاغذ اعلیٰ۔ قیمت /۳۵۔ پتہ شیخ محمد اشرف۔ پبلشر اینڈ بکسیلر کشمیری بازار لاہور (پاکستان)

یہ کتاب دراصل تحقیقی مقالہ ہے جس پر مرتب کو علی گڈھ مسلم یونیورسٹی کی طرف سے دینیات میں پی۔ ایچ۔ ڈی کی ڈگری ملی تھی کتاب کا اصل موضوع ہے زندگی کے وجود اور اس کے ارتقا کے بارہ میں اسلام اور سائنس دونوں کے نظریات و افکار کا تقابلی مطالعہ کرکے یہ معلوم کرنا کہ یہ دونوں اس معاملہ میں ایک دوسرے سے قریب ہیں، یا بعید پھر ان کا منہج فکر ایک ہے یا مختلف، چنانچہ زندگی کے معنی اور اس کی حقیقت، زمین جس پر زندگی کا ظہور ہوا، زندگی کا آغاز اور اس کا کیمیاوی ارتقاء، ان موضوعات پر لائق مرتب نے مبسوط و مفصل طور پر چار مستقل ابواب کے ماتحت الگ الگ پہلے سائنس کے افکار و آراء مع حوالوں کے پیش کئے ہیں اور اس کے بعد متصلاً اس سلسلہ میں جو اسلام کی تعلیمات و تصریحات ہیں ان کو قرآن و حدیث اور اجلۂ علمائے اسلام کے ارشادات و بیانات کی روشنی میں بیان کیا ہے۔ اس طرح دونوں تصویریں بیک وقت نظر کے سامنے آ جاتی ہیں اور آخر میں یہ نتیجہ خود بخود آنکلتا ہے کہ دونوں میں تضاد نہیں ہے، اصل موضوع پر کلام کرنے سے قبل شروع کے ستر صفحات میں سائنس، اس کے اصول مبادی اور طریق بحث، اسلام میں علم و ادراک اور تحقیق کی اہمیت

علم کی تحصیل کے ذرائع، وحی کی بحیثیت ایک ذریعۂ علم کے اہمیت، مسلمانوں کے سائنس میں کارنامے، مذہب اور سائنس کا رشتہ، ان سب پر مختصر مگر جامع گفتگو کی گئی ہے۔ امید ہے ارباب ذوق اس کے مطالعہ سے شاد کام و محظوظ ہوں گے۔

(۱) پند نامہ از شیخ فریدالدین عطار صفحات ۱۰۸
(۲) مالا بد منہ، از قاضی ثناء اللہ پانی پتی صفحات ۲۲۲
اردو ترجمہ از مفتی کفیل الرحمٰن نشاط عثمانی۔ تقطیع کلاں ۔
کتابت و طباعت بہتر قیمت درج نہیں ۔
پتہ :۔ کتب خانہ محمودیہ، دیوبند ۔

پہلی کتاب جو منظوم ہے اخلاقیات کی بڑی عمدہ کتاب ہے اور دوسری فقہی مسائل و معاملات کی مشہور کتاب ہے۔ ایک زمانہ تھا جب کہ مدرسوں اور مکتبوں کے فارسی نصاب میں یہ دونوں کتابیں داخل تھیں اور لڑکوں اور لڑکیوں کی ان کے ذریعہ اخلاقی اور دینی تعلیم و تربیت ہوتی تھی۔ لائق مترجم نے سہل و سلیس اور عام فہم اردو زبان میں منتقل کر کے اب انھیں اس قابل بنا دیا ہے کہ محض اردو خواں اصحاب بھی ان سے استفادہ کر سکتے ہیں۔ امید ہے مسلمان ان سے فائدہ اٹھائیں گے۔

برات معنیٰ از جناب رئیس نعمانی، تقطیع خورد، ضخامت ۸۰ صفحات، کتابت و طباعت اوسط درجہ کی، قیمت ۳/ - پتہ :۔ دانش محل، امین الدولہ پارک، امین آباد ۔ لکھنؤ ۔

یہ کتاب رئیس نعمانی صاحب کی فارسی غزلوں کا مجموعہ ہے، اس زمانہ میں جب کہ ہندوستان میں فارسی کا ذوق مفقود ہوتا جا رہا ہے نوجوان شاعر کی فارسی میں غزل گوئی لائق تحسین و ستائش ہے موصوف کو فارسی شعر و ادب سے لگاؤ فطری اور طبعی معلوم ہوتا ہے۔ ابتدائے شاعری کے باوجود اشعار میں فارسی تغزل کا سوز و گداز اور قند پارسی کی حلاوت موجود ہے۔ غم جاناں کے ساتھ غم روزگار بھی لگا ہوا ہے، اگر مشق جاری رہی تو امید ہے زبان و بیان اور تخیل و محاکات میں مزید ترقی ہو گی۔

ندوۃ المصنفین دہلی کا علمی و دینی ماہنامہ

مرتب
سعید احمد اکبرآبادی

مطبوعات ندوۃ المصنفین دہلی

سنہ ۱۹۳۹ء اسلام میں غلامی کی حقیقت۔ اسلام کا اقتصادی نظام۔ قانونِ شریعت کے نفاذ کا مسئلہ۔ تعلیماتِ اسلام اور مسیحی اقوام۔ سوشلزم کی بنیادی حقیقت۔

سنہ ۱۹۴۰ء غلامانِ اسلام۔ اخلاق و فلسفۂ اخلاق۔ فہمِ قرآن۔ تاریخِ ملت حصہ اول "نبی عربی صلعم"۔ صراطِ مستقیم (انگریزی)

سنہ ۱۹۴۱ء قصص القرآن جلد اوّل۔ وحی الٰہی۔ جدید بین الاقوامی سیاسی معلومات حصہ اول۔

سنہ ۱۹۴۲ء قصص القرآن جلد دوم۔ اسلام کا اقتصادی نظام (طبع دوم بڑی تقطیع مع ضروری اضافات) مسلمانوں کا عروج و زوال۔ تاریخِ ملت حصہ دوم "خلافتِ راشدہ"۔

سنہ ۱۹۴۳ء مکمل لغات القرآن مع فہرستِ الفاظ جلد اوّل۔ اسلام کا نظامِ حکومت۔ سرمایہ۔ تاریخِ ملت حصہ سوم "خلافتِ بنی امیہ"

سنہ ۱۹۴۴ء قصص القرآن جلد سوم۔ لغات القرآن جلد دوم۔ مسلمانوں کا نظامِ تعلیم و تربیت (کامل)

سنہ ۱۹۴۵ء قصص القرآن جلد چہارم۔ قرآن اور تصوف۔ اسلام کا اقتصادی نظام (طبع سوم جس میں غیر معمولی اضافے کئے گئے)

سنہ ۱۹۴۶ء ترجمان السنہ جلد اوّل۔ خلاصہ سفرنامہ ابن بطوطہ۔ جمہوریہ یوگوسلاویہ اور مارشل ٹیٹو۔

سنہ ۱۹۴۷ء مسلمانوں کا نظمِ مملکت۔ مسلمانوں کا عروج و زوال (طبع دوم جس میں سیکڑوں صفحات کا اضافہ کیا گیا ہے اور متعدد ابواب بڑھائے گئے ہیں) لغات القرآن جلد سوم۔ حضرت شاہ کلیم اللہ دہلویؒ۔

سنہ ۱۹۴۸ء ترجمان السنہ جلد دوم۔ تاریخِ ملت حصہ چہارم "خلافتِ ہسپانیہ"۔ تاریخِ ملت حصہ پنجم "خلافتِ عباسیہ اوّل"

سنہ ۱۹۴۹ء قرونِ وسطیٰ کے مسلمانوں کی علمی خدمات (حکمائے اسلام کے شاندار کارنامے (کامل) تاریخِ ملت حصہ ششم "خلافتِ عباسیہ دوم" بصائر۔

سنہ ۱۹۵۰ء تاریخِ ملت حصہ ہفتم "تاریخِ مصر و مغربِ اقصیٰ" تدوینِ قرآن۔ اسلام کا نظامِ مساجد۔ اشاعتِ اسلام، یعنی دنیا میں اسلام کیونکر پھیلا۔

سنہ ۱۹۵۱ء لغات القرآن جلد چہارم۔ عرب اور اسلام۔ تاریخِ ملت حصہ ہشتم "خلافتِ عثمانیہ" جارج برنارڈ شا۔

سنہ ۱۹۵۲ء تاریخِ اسلام پر ایک طائرانہ نظر۔ فلسفہ کیا ہے؟ جدید بین الاقوامی سیاسی معلومات جلد اوّل (جس کو ازسرِنو مرتب اور سیکڑوں صفحوں کا اضافہ کیا گیا ہے۔ کتابتِ حدیث۔

سنہ ۱۹۵۳ء تاریخِ مشائخِ چشت۔ قرآن اور تعمیرِ سیرت۔ مسلمانوں کی فرقہ بندیوں کا افسانہ۔

جلد ۸۳ | شوال المکرم ۱۳۹۹ھ مطابق ماہ ستمبر ۱۹۷۹ء | شمارہ ۳

فہرست مضامین

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

نظرات

افسوس ہے ہمارے فاضل اور دیرینہ دوست مولانا عبدالسلام صاحب قدوائی بھی کم و بیش ستر برس کی عمر میں ۲۴ راگست کو اپنے گاؤں تہیلنڈی ضلع رائے بریلی (اتر پردیش) میں راہی ملک بقا ہو گئے۔ خاتمہ اچانک ہوا، ۲۴ راگست کو آخری روزہ تھا، مرحوم سحری کے وقت پہلے خود اٹھے، پھر گھر کے لوگوں کو اٹھایا۔ لیکن ابھی سحری کھائی نہیں تھی کہ بیت الخلاء جاتے ہوئے گر پڑے، تھوڑی دیر کے بعد حالت غیر ہو گئی اور بیہوش ہو گئے، نفس کی آمد و شد میں فرق آگیا۔ اور آخر چند گھنٹوں کے بعد جان جانِ آفریں کو سپرد کر دی - اِنَّا لِلّٰہِ وَاِنَّا اِلَیْہِ رَاجِعُوْنَ ۝

مرحوم دارالعلوم ندوۃ العلماء کے آخری درجہ میں زیر تعلیم تھے کہ ندوہ میں ایک مشہور اور عظیم الشان اسٹرائک طلبا کی ہوئی۔ اس سلسلہ میں رئیس احمد جعفری اور دوسرے بہت سے طلباء کے ساتھ مرحوم بھی خارج کر دیئے گئے، اب وہ جامعۂ ملیہ اسلامیہ میں داخل ہو گئے، لیکن کئی برس یہاں مقیم رہنے کے باوجود تکمیل یہاں بھی نہ کر سکے۔ بہرحال تھے ذہین اور جو کچھ پڑھا تھا محنت اور شوق سے پڑھا تھا اس لئے استعداد پختہ تھی، اس بنا پر چند برس ندوہ میں مدرس رہے۔ لکھنؤ میں ادارۂ تعلیمات اسلام کے نام سے ایک ادارہ قائم کیا، بمبئی میں اخبار خلافت کے عملۂ ادارت سے بھی وابستہ رہے، آخر کار جامعہ ملیہ اسلامیہ میں ناظم شعبۂ دینیات ہو گئے یہاں سے سبکدوش ہو کر ندوۃ العلماء میں معتمد تعلیمات ہوئے، پھر شاہ معین الدین احمد صاحب کا انتقال ہوا تو ان کی جگہ سید صباح الدین عبدالرحمٰن صاحب کے ساتھ ماہنامۂ معارف کے شریک

ادارت ہو گئے۔ مولانا مرحوم نے اگرچہ کم لکھا ہے لیکن جو کچھ لکھا ہے بہت خوب لکھا ہے۔ سادگی کے ساتھ طرفگی اور سنجیدگی و متانت کے ساتھ شگفتگی اُن کے قلم کی خصوصیت تھی، طبیعت بھی اسی انداز کی آفریں پائی تھی، کم گو اور کم سخن مرنجاں مرنج اور بڑے با اخلاق و متواضع تھے، اللھم اغفرلہ وارحمہ۔

یہ محسوس کر کے بڑا دکھ ہوتا ہے کہ تین مہینے کے اندر اندر دارالعلوم ندوۃ العلماء اپنے تین نامور اور لائق و فائق کارکنوں سے محروم ہو گیا، جون میں مولانا محمد الحسنی اڈیٹر البعث الاسلامی کی جوانمرگی کا حادثہ پیش آیا تھا۔ جولائی میں مولانا محمد اسحٰق جلیس اڈیٹر تعمیر حیات اچانک ۴۴ برس کی عمر میں داغ مفارقت دے گئے، مرحوم گوناگوں علمی و عملی خصوصیات کے مالک تھے، ندوہ کے فارغ التحصیل، انگریزی میں گریجویٹ۔ اور بی لب، ہندی، پشتو اور مرہٹی زبانوں کے عالم اور تحریر و تقریر دونوں میں فرد تھے، ان خصوصیات کے باعث "پیام انسانیت" تحریک میں مولانا سید ابوالحسن علی میاں کے دستِ راست تھے، اور اس کے بعد اگست میں یہ تیسرا حادثہ پیش آگیا۔ برہان ان حوادثِ پیہم میں مولانا علی میاں اور تمام ارباب ندوۃ العلماء کے ساتھ دلی ہمدردی اور شرکت غم و الم کا اظہار کرتا ہے۔

اخبارات سے معلوم ہوا ہو گا کہ امسال عربی اور فارسی میں پریذیڈنٹ اوارڈ حسب ترتیب پروفیسر مختارالدین احمد آرزو صدر شعبۂ عربی مسلم یونیورسٹی، علی گڈھ اور پروفیسر عطا کریم برق شعبۂ اسلامک کلچر، کلکتہ یونیورسٹی کو ملا ہے۔ اول الذکر عربی زبان کے مشہور محقق اور مصنف اور عربی زبان کے بلند پایہ علمی اور تحقیقی مجلہ "المجمع العلمی الہندی" کے اڈیٹر اور علی گڈھ میں اپنے استاد مولانا میمن عبدالعزیز مرحوم کے جانشین ہیں، اور موخرالذکر فارسی زبان و ادب کے نامور فاضل اور محقق ہیں جنھیں ایران میں رہ کر وہاں کے ارباب علم و ہنر سے براہ راست استفادہ کر چکے ہیں، اور اب خود ایران میں آپ کے علم و فضل کا چرچا ہے، چنانچہ آپ کی محققانہ کتاب "جستجو در احوال و آثار صفی شاہ" اور چند اور

کتابیں اور مقالات بزبان فارسی ایران میں شائع ہوکر وہاں کے دانشوروں سے خراج تحسین حاصل کر چکے ہیں، اس بنا پر کوئی شبہ نہیں کہ یہ دونوں حضرات اس ایوارڈ کے بہمہ وجوہ مستحق تھے حکومت نے بھی ان کی علمی اور فنی خدمات کا اعتراف کیا۔ برہان اس پر دونوں دوستوں کو مبارکباد پیش کرتا ہے۔

حکومتِ ہند کا یہ انتخاب جس درجہ لائقِ تحسین ہے اسی قدر مختلف ریاستوں میں اور خصوصاً اتر پردیش کی اردو اکاڈمی جس طرح انعامات تقسیم کر رہی ہے وہ قابلِ مذمت وافسوس ہے، اکاڈمی کے طرزِ عمل سے اردو کو فائدہ نہیں سخت نقصان پہونچ رہا ہے اکاڈمی کو اچھے بُرے کی تمیز نہیں، اقربا نوازی اور دوست نوازی عام ہے، دفتر بُرہان میں کثرت سے جو کتابیں برائے تبصرہ وصول ہو رہی ہیں ان سے اندازہ ہوتا ہے کہ اردو میں اچھی کتابوں کی پیداوار بہت کم ہوگئی ہے، ہم حکومتِ ہند سے درخواست کرتے ہیں کہ وہ اردو اکاڈمیوں کی اب تک کی کارگزاریوں کی تحقیق کے لئے ایک تحقیقاتی کمیٹی مقرر کرے اور اُس کی رپورٹ کے مطابق اکاڈمیوں کی تشکیل جدید اور اصلاح کرے۔ ورنہ اُردو کے نام سے لاکھوں روپئے سالانہ یونہی ضائع کرنا عقلمندی اور اردو کے ساتھ خیر خواہی نہیں ہے۔!

گذارش

منی آرڈر کرتے وقت اپنا پورا پتہ ضرور لکھئے اب کم سے کم فیس معاون پچاس روپے ہے۔ آپ اس کی سعی فرمائیں کہ پچاس روپے والے حضرات ۱۰۱/- روپے کے حلقے میں شمولیت (فرمائیں)

ایک عہد آفریں شخصیت
مولانا سید جعفر علی بستوی

(از مولانا عتیق احمد بستوی صاحب استاذ مدرسہ امدادیہ مراد آباد)

(۴)

علمی تبرکات مولانا سید جعفر علیؒ صاحب تصانیف عالم تھے۔ فقہ، تفسیر حدیث وغیرہ میں ان کو پوری مہارت حاصل تھی۔ آپ کی اکثر تصانیف ضائع ہو گئیں۔ آپ کی زندگی کا اکثر و بیشتر حصہ اصلاحی تبلیغی سفروں میں گزرا اس لئے وہ ایسے شاگرد تیار نہ کر سکے جو ان کی صحیح علمی جانشینی کرتے اور مولانا کے نام اور کام کو زندہ رکھتے۔ آپ کی صرف دو کتابیں طبع ہو سکیں۔ معدودے چند مخطوطے ہیں جن کا سراغ لگ سکا ہے۔ آپ کے علمی تبرکات کا مختصر تعارف درج ذیل ہے۔

(۱) وصایا۔ مولانا نے انتقال سے چند روز پہلے اپنے ورثاء، خلفاء، متعلقین و مریدین کے لئے ایک طویل وصیت نامہ تیار کیا تھا۔ اس کو مولانا سید محمد مرتضیٰ صاحب نے مولانا ظہور الحسن صاحب مرحوم کے اہتمام میں کتب خانہ امداد الغرباء سہارنپور سے شائع کرایا۔ یہ کتاب بڑی سائز کے سولہ صفحات پر مشتمل ہے کتاب کے شروع میں مولانا سید محمد مرتضیٰ صاحب مدظلہ کے قلم سے مولانا سید جعفر علیؒ کا مختصر تعارف ہے۔ بعض مقامات پر جناب مفتی سعید احمد صاحب (مفتی مظاہر العلوم سہارنپور) کے قلم سے حواشی ہیں

وصایا اب کمیاب بلکہ نایاب ہے۔ ایک سو دس سال پہلے یہ وصیتیں لکھی گئی ہیں لیکن زبان بے انتہا سلیس اور عام فہم ہے۔ ادبی اعتبار سے بھی یہ وصایا غور طلب ہیں سو سال پہلے ایسی سلیس اور شستہ اردو کا رواج بہت کم تھا۔ کچھ مخصوص الفاظ جو اب متروک

ہو چکے ہیں اگر ان کو نکال دیا جائے تو محسوس ہوگا کہ یہ کتاب عصر حاضر کی تصنیف ہے۔

ان وصایا کا مطالعہ کرنے سے دو باتیں واضح طور پر سامنے آتی ہیں (۱) سنت کی اتباع کا غیر معمولی جوش و جذبہ، رسوم و بدعات سے بے انتہا نفرت (۲) علوم اسلامیہ خصوصاً فقہ و حدیث میں پوری مہارت، وسعت مطالعہ اور نظر کی گہرائی

(۲) جواب السائلین۔ وصایا کی تمہید میں مولانا سید محمد مرتضیٰ صاحب لکھتے ہیں "اس کے علاوہ مولانا نے اور بھی چند کتب تصنیف فرمائیں، جن میں سے "جواب السائلین" طبع بھی ہو چکی ہے، بقیہ مسودہ کی حالت میں رہ گئیں"۔ [۱] مولانا سید مرتضیٰ صاحب نے یہ کتاب بہت پہلے مطبوعہ حالت میں دیکھی تھی لیکن اب ان کے پاس بھی یہ کتاب نہیں ہے۔ اس کتاب کی زیارت نہ ہو سکی۔ مولانا کے چند فتاویٰ کو مرتب کر کے کسی صاحب نے یہ کتاب شائع کی۔

(۳) منظورۃ السعداء فی احوال الغزاۃ والشہداء۔ یہ کتاب سید صاحب کے حالات اور ان کی تحریک کے بارے میں بہت مستند اور مبسوط ہے۔ فارسی میں ہے۔ سید صاحب پر کام کرنے والے حضرات مثلاً مولانا غلام رسول مہر مرحوم اور مولانا سید ابوالحسن علی ندوی دامت برکاتہ وغیرہ نے اس کتاب سے بہت استفادہ کیا ہے۔ لیکن اب تک یہ قیمتی کتاب زیور طبع سے آراستہ نہ ہو سکی اس کتاب کا تاریخی نام "تاریخ احمدیہ" ہے جس سے تاریخ تالیف ۱۲۷۳ھ نکلتی ہے۔

مولانا غلام رسول مہر رقمطراز ہیں "منظورۃ السعداء کی ترتیب کا حال خود سید جعفر علی نے یوں بیان کیا ہے کہ ایک دوست مولانا جمال الدین مدار المہام بھوپال کا ایک رسالہ میرے پاس لائے جو سید صاحب کے حالات میں تھا اور کہا کہ اس کی روایتیں دیکھ کر درست کر دیجئے۔ اسے دیکھا تو عبارت خوب تھی لیکن مطلب میں غلطیاں تھیں، اس لئے کہ حالات لوگوں سے سن کر لکھے تھے نواب وزیر الدولہ نے کئی قاصد میرے پاس بھیجے، حالانکہ میرا وطن ٹونک سے ایک مہینے کی مسافت پر تھا۔ آخر میں ٹونک گیا۔ وہاں اور لوگ بھی تھے، جنھوں نے سید صاحب کو دیکھا تھا۔ سید صاحب

---

[۱] وصایا ص۳

کے خاص رفیقوں میں سے اکثر شربتِ شہادت پی چکے تھے۔ بعض کا پیمانۂ حیات طبعی طور پر پُر ہو چکا تھا۔ خطرہ تھا کہ ثقات کی وفات کے بعد حالات لکھنے والا کوئی نہ ہوگا۔ لہذا جلد سے جلد جو کچھ کسی کو یاد ہے قلمبند کر دینا چاہیئے۔ میں نے وہی حالات لکھے جو خود دیکھے یا سید صاحب کی زبان سے سُنے یا شاہ اسماعیل اور دوسرے معتمد علیہ بزرگوں نے حکایتہً میرے سامنے بیان کیے۔[1]

مولانا سید ابوالحسن علی ندوی اس کتاب کی اہمیت پر روشنی ڈالنے کے بعد لکھتے ہیں" اس کتاب کے متعدد نسخے مظفر جنگ صاحبزادہ عبدالرحیم خاں (خلف نواب محمد علی مرحوم) کے کتب خانے میں دیکھے، مگر سب صرف حصہ اول پر مشتمل تھے۔ مکمل نسخہ جو بالاکوٹ تک کے حالات پر مشتمل ہو نظر سے نہیں گذرا۔ ایک نسخہ جو حصہ ثانی پر بھی مشتمل ہے حافظ محمود خاں شیرانی ٹونکی مرحوم کے ذریں سے حاصل ہوا اور ان کے ذخیرۂ کتب میں پنجاب یونیورسٹی کی لائبریری میں منتقل ہو گیا۔ یہ نسخہ بھی ناقص ہے۔ اس کے بعض اجزا غائب، بعض کرم خوردہ ہیں، ٹونک کے نسخے سے اس نسخے کی اور ٹونک کے نسخے کی اس نسخے سے تکمیل ہوتی ہے۔ مؤلف کتاب کو دونوں نسخوں سے استفادہ کرنے کا موقع ملا۔"[2]

اس کتاب کا مکمل نسخہ وہی ہے جو آج کل پنجاب یونیورسٹی کی لائبریری (پاکستان) میں ہے۔ مولانا غلام رسول مہر لکھتے ہیں" اس کے صفحات ۱۳۰۷ ہیں "[3]

اب تک کی تلاش و جستجو سے ہندوستان میں اس کا کوئی مکمل نسخہ نہ مل سکا۔ دارالعلوم ندوۃ العلماء کے کتب خانہ میں اس کتاب کا ابتدائی حصہ ہے اور کتاب کا وہ آخری حصہ جہاں سے مولانا سید جعفر علی جہاد میں شریک ہوئے اور انھوں نے اپنے چشم دید حالات لکھے ہیں۔ ندوۃ العلماء کے کتب خانے میں جتنا حصہ موجود ہے میں اس کا بھی بالاستیعاب مطالعہ نہ کر سکا۔ جستہ جستہ مختلف مقامات کے مطالعہ کا موقع ملا۔ مصنف نے کتاب کے شروع میں بہت تفصیل و وضاحت کے ساتھ بیان کیا ہے کہ امام المسلمین، خلیفۃ المسلمین میں کیا اوصاف ہونے چاہئیں؟ پھر انھوں نے سید صاحب

---

[1] جماعت مجاہدین ص ۲۱۳ [2] سیرت سید احمد شہید ص ۱۵-۱۶ / ۱۷
[3] سید احمد شہید حصہ اول ص ۱۴

کی زندگی کے حالات اور واقعات پیش کرکے ثابت کیا ہے کہ سید صاحب میں امامت و خلافت کے تمام اوصاف بدرجۂ اتم موجود تھے۔ اس بحث میں انھوں نے شاہ اسماعیل شہید رح کی کتاب منصب امامت سے بہت مدد لی ہے۔

یہ کتاب اس قابل ہے کہ اس پر باقاعدہ ریسرچ اور تحقیق کی جائے اور اس کے مختلف نسخوں کو جمع کرکے اسے ایڈٹ کیا جائے۔ اس کتاب سے سید صاحب کی تحریک کے بعض نئے پہلوؤں پر روشنی پڑے گی۔

(۴) مولانا سید جعفر علی رح کے مکاتیب اور فتاویٰ کا ایک مجموعہ جناب مولانا سید محمد مرتضیٰ صاحب (ناظم کتب خانہ دارالعلوم ندوۃ العلماء) کے پاس محفوظ ہے۔ یہ مکاتیب اور فتاویٰ غیر مطبوعہ ہیں انشاء اللہ کسی قریبی فرصت میں انھیں مرتب کرکے قارئین کی خدمت میں پیش کریں گے۔

ایک اہم علمی مکتوب نمونہ کے طور پر مولانا کا ایک مکتوب پیش کیا جاتا ہے۔ کیونکہ اس سے مولانا کے مرتبہ و مقام اور ان کی فقہی مہارت و بصیرت کا اندازہ ہوتا ہے۔

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم :- از جعفر علی عفی عنہ بمطالعہ" برخوردار" اقبال نشان، جامع سعادت و ہدایت میاں غلام حضرت صاحب حفظہ اللہ

بعد از سلام مسنون، دعا و اجابت مقرون کے واضح ہو کہ خط فرحت نمط تمہارا دوشنبہ کی شام کو موصول ہوا۔ حال مفصل معلوم ہوا۔ کانپارہ کی مسجد کا حال مجھے معلوم ہے بلکہ پیر بخش مسلمان ساکن دیوریا نے مجھ سے سوال پوچھا کہ اگر ہم اظہار مسجد کا اس زمین پر کرتے ہیں تو حاکم حکم مسجد بنانے کا دے گا اور نہیں تو نہیں۔ اور حقیقت حال یہ ہے کہ وہاں پر مسجد نہیں تھی اس وقت میں نے وہاں ایک مسجد شرعی بنایا کہ تم لوگ کہو کہ وہ جگہ مسجد ہے اس واسطے کہ تمہارے پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کے واسطے تمام روئے زمین کے واسطے خدا نے مسجد کہا [illegible] مسجد ارشد [illegible] روئے زمین [illegible] ولیکن یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے حجرہ و منبر کے مابین کو فرمایا ہے کہ [illegible]

ملے مشکوٰۃ [illegible] مسلم شریف ملے مسلم شریف اول [illegible]

ہے جنت کا۔ اور فقہاء لکھتے ہیں کہ اگر کوئی اس مقام پر نماز پڑھے اور پھر قسم کھائے کہ ہم نے بہشت میں نماز پڑھی تو وہ شخص حانث نہیں ہوگا یعنی قسم میں کاذب و گنہگار نہ ہوگا۔ تو اس صورت میں تم خود دانا ہو، جو مناسب ہو اس پر عمل کرو۔

مجھ کو بہتر صلاح یہ معلوم ہوتی ہے کہ اگر وہ کالیستھ دوسرا مقام اچھا صحن والا گاؤں کی نکاس پر کہ جس مقام پر مسجد ہونے سے نماز جاری رہے دیوے تو کام سے کام ہے۔ کچھ ضرور نہیں، اس جگہ کو چھوڑ دیا جائے۔ اور اگر اس کا حیلہ بہانہ ہے تو مسجد کی تائید بہرصورت بہتر ہے۔ فقط۔

اور شیعہ مذہب والے کے جنازہ پر ہم کو نماز نہ پڑھنی چاہیئے۔ اس واسطے کہ بعضے شیعوں کے کفر صریح کے قائل ہیں، اور بعضے عالم کفر تاویلی کہتے ہیں، تو سنیوں کا نماز پڑھنا عبث ٹھہرے گا۔ گنہگار ہوں گے۔ تکبیرات جنازہ دعا ہے مسلمانوں کے حق میں تو انھیں کے حق میں قبول بھی ہوگی، اور دوسروں کے حق میں قبول نہ ہوگی یعنی کافروں کے حق میں۔ اور جنازہ اہل سنت و جماعت کا امام ابوحنیفہ کے نزدیک ایک ہی بار پڑھنا چاہیئے اور امام شافعی اور دوسرے مذاہب میں چاہے سو بار پڑھے تو جائز ہے اور ثواب۔ اور جب مکہ شریف میں غائب پر جنازہ پڑھا جاتا ہے تو حنفی لوگ بھی شامل ہوتے ہیں، اس واسطے اس عاجز کا بھی یہی مذہب ہے۔ اور اگر کسی کا باپ سنی ہو اور بیٹا جانے کہ حضرت عائشہ رض اور شیخین رض کا دشمن ہے تو بیٹے کو نہ چاہیئے کہ اس کا جنازہ پڑھے فقط۔ اور اگر کوئی شیعہ ایسا ہو کہ ازواج مطہرات کو اور صحابہ کبار کو تبرا نہ کہتا ہو تو فقط اس مذہب کے سبب سے فاسق ہوگا کافر نہ ہوگا۔ ایسے کا جنازہ پڑھ دینا مضائقہ نہیں۔

اور وہ جو تم نے لکھا، مرمت مسجد کی بپاس خاطر مان سنگھ ملعون کے مسدود ہوگئی تھی، اب جو مولوی افضل حسن نے جاری کرایا بڑا اچھا کیا۔ اللہ تعالیٰ ان کو جزائے خیر دے۔ اور شرائط کرنا مسلمانوں کا اس میں بہتر ہے۔ اور مجھ کو بالفعل ایک مدرسہ کی فکر ہے کہ جس کا ذکر تم سے آگیا تھا۔ اس کے بعد میرا تمہارے اس کی بھی تدبیر حتی المقدور کروں گا ان شاء اللہ تعالیٰ۔ اور اس مدرسہ کا بندوبست فقط [illegible] کرنا ہے نگھراور ہانسی کے لوگ کریں گے۔ مدرسے کے خدمت گذار ہیں، ان پر ہمارا

بوجھ نہیں رکھ سکتا۔ اور برخوردار میرے تم بکرورتر کے لئے ہمارے مکان پر ضرور جاؤ۔ وہاں کھیت کی پیمائش کر کے جو کچھ حاجی میاں کا حق نکلے سو شریف حسن سے دلوادو۔ ہم کو کسی کا حق اپنے ذمہ رکھنا ضروری نہیں۔ زکریا چاہے لیویں چاہے نہ لیویں۔ اور تم پر میرا اعتماد بڑا ہے جیسا کہ خود سمجھتے ہو گے، اسی واسطے پیر محمد کو اسی راہ سے روانہ کیا۔ اور برخوردار شریف حسن جو میرے پاس آنے کا ارادہ رکھتے ہیں تو گھوڑے پر سوار ہو کر چلے آئیں تو بہت بہتر ہے۔ یابو کو لے جانا مع اسباب پیر محمد پر بہت مشکل ہوتا ہے۔ اگر بانسی تک جائیں گے تو ہم یابو کو بانسی تک پہنچا سکتے ہیں۔ اور گھوڑی مع بچہ اگر ان کی سواری میں یہاں تک آجائے گی تو اس زمین میں گھاس بہت ہے۔ مولوی حفیظ اللہ کے مدرسہ پر ہم اس کو چھوڑ دیں گے

اور ہمارے ملک میں جانوروں کے چور بہت ہیں۔ تین جانور ہمارے عمدہ عمدہ چوری ہو گئے اور ایک گھوڑے کو ایک شخص نے مار ڈالا۔ اور زمین کی آبادی سے حیرانی کی تکلیف پڑی۔ سو برخوردار شریف حسن کو سمجھا دینا۔ اور اب خدا نے ایک ٹٹو اور بھیجا ہے، اگرچہ چھوٹا اور خورد سال ہے، مگر دونوں آدمی دیکھ کر خوش ہو گئے۔ ابھی قابل پرورش ہے نہ قابل سواری نہ باربرداری، زیادہ بجز سلام و دعا کیا لکھوں۔ دونوں نور چشم اور گھر میں سب عزیزوں کو سلام دعا کہدینا۔ باہوں میں درد شدت کے ہو گئے تھے، مگر اب خدا کے فضل سے درد کم ہے۔ برخوردار محمد حیدر کے واسطے جب تک کوئی استاذ نہ ملے تب تک حکایت بوستاں کی سن لینا اپنے ذمہ لازم سمجھو اور کوئی نثر کی کتاب جیسے طوطی نامہ نقشبندی یا کوئی اور کتاب سنا یا کریں تو بہتر ہے کتاب بینی سے علم خوب تازہ ہوتا ہے۔ معطل چھوڑنا اچھا نہیں۔ خود ہی تم مجھ سے زیادہ دانا ہو۔ فقط

از طرف خاکسار حفیظ اللہ بخدمت فیضدرجت غلام حضرت صاحب سلام باکرام قبول ہو۔

اخلاص وسادگی | مولانا کی زندگی سادگی واخلاص سے معمور تھی، ہر وقت اور ہر کام کرتے ہوئے اللہ تعالیٰ کی خوشنودی منظور ہوتی۔ بہت سادگی سے زندگی گزارتے، ریا و نمود، تکلف و تصنع چھو کر نہیں گزرا تھا۔ ایک واقعہ سے اس کا اندازہ لگائیے۔ سردار پائندہ خاں کا منشی، محمد غوث سردار کو چھوڑ کر سید صاحب کے پاس آگیا۔ وہ منشی خانہ کے سامان کی سادگی دیکھ کر حیران رہ گیا۔ مولانا سید جعفر علی

نقوی کے پاس پرانا قلمدان اور ایک پرانی قینچی تھی۔ منشی محمد غوث نے کہا کہ میں آپ کو نیا چاقو اور نیا قلمدان لادوں گا۔ اس پر مولانا سید جعفر علی کا جواب غور سے پڑھیئے۔

مراجعت بہ قلم تراشں شما نیست۔ خدمت دین نمایند۔ بہمی امراز شما راضی خواہم شد۔ مرا مثل عمدہ ہائے سرکار ہائے دنیا نہ باید شناخت۔ ایں جا جاروب کش و منشی یکسان است۔ اخلاص کامل می باید۔ چوں کار بدیں قلمدان و مقراض کہنہ ہم ممکن است و بہ شراکت از قلم تراش دیگراں درستی قلم ہم می شود۔ حاجت ہیچ چیزے نمی افتد۔[۱]

مجھے آپ کے چاقو کی ضرورت نہیں۔ دین کی خدمت کیجئے یہی کام میرے لئے خوشنودی کا باعث ہوگا۔ مجھے دنیادار حکومتوں کے کارندوں کی طرح نہ سمجھئے۔ ہمارے یہاں جھاڑو دینے والا شخص اور منشی کی شخصیت یکساں ہے۔ یہاں اخلاص کامل درکار ہے۔ جب اس پرانے قلمدان اور پرانی قینچی سے کام چل سکتا ہے اور دوسروں کا چاقو لیکر قلم بھی بنایا جا سکتا ہے تو مجھے کسی چیز کی کیا ضرورت ؟

مہر مرحوم اس واقعہ کو لکھنے کے بعد تحریر فرماتے ہیں "سید جعفر علی نقوی کا جواب ایک تاریخی واقعہ کے طور پر نہ پڑھیئے۔ اس سے اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ سید صاحب نے اپنے مخلصین میں کس قسم کی روحِ فکر و عمل پیدا کر دی تھی۔ وہ لوگ اپنی زندگیاں راہِ خدا میں وقف کر چکے تھے۔ اگر نئے قلمدانوں یا نئی قینچیوں اور چاقوؤں کی خواہش کرتے تو یہ ایسی خواہش نہیں تھی کہ سید صاحب کیلئے محدود وسائل کے باوجود اس کا پورا کر دینا غیر ممکن ہوتا۔ لیکن وہ لوگ صرف ایک غرض لے کے آئے تھے کہ جس طور پر بھی ممکن ہو مقاصدِ دین پورے کریں۔ سید صاحب کی تربیت اور مردم گری کا کمال یہ ہے کہ مجاہدین نے یہ سادگی یا سامان کی فرومایگی مجبوری کی حالت میں قبول نہ کی تھی۔ بلکہ وہ اس پر ہر لحاظ سے قانع اور خوش تھے اور اسے عنداللہ ثواب میں زیادتی کا باعث سمجھتے تھے "[۲]

زندگی کے آخری ایام | مولانا سید جعفر علی مرحوم نے اپنی وفات سے چند روز پہلے اپنے ورثاء، خلفاء و مریدین کے لئے چھ نصیحتیں تحریر کیں جس میں انسان کی فانی زندگی کی بے ثباتی اور موت کا عبرت آموز منظر پیش کر کے موت سے پہلے تلقین کے آداب اور موت کے بعد تکفین و تدفین کا مسنون طریقہ

۱؎ منظورۃ السعداء صفحہ ۳۰۲، ۲؎ جماعت مجاہدین صفحہ ۵۱-۵۰

اعزا اور پسماندگان کو صبر و رضا کی تعلیم، اور جزع فزع، نوحہ سے احتراز کی تاکید فرماتے ہوئے مردہ کے پسماندگان کے سلوک کا مسنون طریقہ بتایا گیا ہے۔ اور نہایت متانت سے ان خود ساختہ بدعات کا بطلان دلائل کی روشنی میں واضح کیا گیا ہے، جو جہالت یا ہنود کے اثر سے مسلمانوں میں رائج ہو گئی ہیں۔

چند روز بیمار رہ کر ۲۰ رمضان المبارک ۱۲۸۶ھ (نومبر ۱۸۶۹ء) میں علم و عمل کا یہ درخشاں آفتاب اپنے آبائی وطن مجھوا میر میں ہمیشہ کے لئے غروب ہو گیا۔ وفات کے وقت آپ کی عمر ستر سال تھی۔[1] مندرجہ ذیل رباعی سے ان کی تاریخ وفات نکلتی ہے ؎

حاجی حرمین بود و سید عالی مکاں — رہنمائے سالکاں و پیشوائے عارفاں

سالِ تاریخ وفاتش از سروش آمد بگوش — عاجزا گو غازی و ہادی و علامہ زماں[1]

۱۲۸۶ھ

وفات سے قبل آپ نے ایک خواب دیکھا کہ ایک آراستہ مقام ہے۔ وہاں شاہ عبدالعزیز محدث دہلوی، مولانا سید احمد شہید، شاہ اسمٰعیل شہید رحمہم اللہ تعالیٰ کرسیوں پر بیٹھے ہیں۔ کچھ دوسرے اصحاب بھی کرسیوں پر بیٹھے ہیں۔ ایک کرسی خالی ہے۔ اس محفل میں ایک صاحب نے سوال کیا یہ خالی کرسی کس کے لئے ہے؟ جواب ملا مولوی جعفر علی کے لئے۔ یہ خواب دیکھتے ہی آپ کی آنکھیں کھل گئیں اور آپ نے سجدۂ شکر کیا[2]۔

پسماندگان اور خلف مولانا سید جعفر علی کی دو شادیاں ہوئیں۔ پہلی خانہ ان میں کی تھی۔ یہ اپنی عمر میں سید جعفر علی سے بڑی تھیں۔ دوسری شادی سید احمد علی رام پوری کی صاحبزادی سے کی جن کا نام فاطمہ بی بی تھا۔ مولانا مرحوم کی یہ دونوں بیویاں ان کی وفات کے بعد بھی کافی عرصہ با حیات رہیں۔ اولاد میں صرف ایک لڑکی تھی جس کا نام سیدہ زینت تھا۔ ان کی شادی محلہ قافلہ ٹونک کے سید شریف حسن بن سید مہدی حسن سے ہوئی تھی لیکن اس لڑکی سے بھی مولانا کی نسل نہیں چلی[3]۔ ان کے چھوٹے بھائی سید حسین علی کے لڑکے سید محمد زکریا سے نسل چلی۔

---

[1] وصایا ص ۱۵ [2] وصایا ص ۱۵ جماعت مجاہدین ص ۲۱۳ [3] جماعت مجاہدین ص ۲۱۳

مولانا کے خلفاء کے حالات معلوم نہ ہو سکے۔ چند لوگوں کے نام آتے ہیں۔ مولانا کے داماد سید شریف حسن، میاں غلام حضرت، مولانا باقر علی۔ لیکن سید جعفر علی رحمتہ اللہ علیہ نے مولانا سید باقر علی صاحب کو اپنا جانشین منتخب کیا۔ چنانچہ وصایا میں لکھتے ہیں "امابعد خاکسار جعفر علی معاف کرے اللہ تعالیٰ اس کے بھول چوک کو اور حشر کرادے اس کا اپنے مقبولین کے ساتھ۔ سب دوستوں کو عموماً اور قصبہ یالنسی اور اس کے نواح اور اپنے اقرباء کو خصوصاً بتاکید وصیت کرتا ہے کہ جن صاحبوں نے اس عاجز کے ہاتھ پر بیعت کی ہے اور محبت کرتے ہیں، ان کو بہت ضروری ہے کہ شریعت کی عظمت اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تابعداری دل میں خوب جما کے جتنے احکامِ الٰہی ہیں اس پر دل و جان سے مستعدی کر کے ادا کیا کریں اور اس عمر چند روزہ کو اپنے مالک کی رضامندی میں صرف کریں۔ موت کسی کو اطلاع کر کے نہیں آتی۔ یکایک آ پکڑتی ہے۔ اور جتنے منہیاتِ شرعیہ ہیں اُن سے دور بھاگیں .... مصدرِ حسنات منبعِ برکات سید السادات مولانا سید قربان علی صاحب کو اس خاکسار نے خلیفہ کیا کہ مسلمانوں سے بیعت لیویں اور امور مذکورہ بالا میں نے ان کو سمجھا دیا ہے۔ یہ خوب سمجھ گئے ہیں، چاہیئے کہ اس پر خوب مستعدی سے عمل کریں، اور دوسروں کو بھی یہی راہ بتائیں۔ اور میرے دوستوں و مریدوں کو لازم ہے کہ ان کی تابعداری امورِ شرعیہ میں کریں اور سب کام دینی و دنیوی ان سے پوچھ کر موافق ان کے فتویٰ کے کریں۔ کہ یہ تابعداری عین میری تابعداری بلکہ خدا اور رسول کی تابعداری ہے۔ عمر فقیر اب قریب ستر کے پہنچی، موت یقینی چیز ہے۔ اسی کا انتظار ہے، جو دن پاتا ہوں غنیمت ہے"

آخری گذارش: تدریسی مصروفیات اور کتابیں میسر نہ آنے کے باوجود مجھے مولانا سید جعفر علی رحمتہ اللہ علیہ سے متعلق جو معلومات دستیاب ہوئیں، ان کو مرتب کر کے میں نے قارئین کی خدمت میں پیش کر دیا ہے میرا یہ مقالہ اس کام کی ایک تحریک ہے، خدا کرے کوئی مورخ مولانا کی ذات و خدمات کو موضوع بنا کر تحقیق و ریسرچ کرے، اور ان کی حیات کے بہت سے مخفی گوشے ہمارے سامنے آئیں۔ تاریخ و سوانح کا ذوق رکھنے والے قارئین سے گذارش ہے کہ اس مقالہ کا غور سے مطالعہ کریں اور خامیوں سے ہمیں مطلع کریں۔ اور جن حضرات کے پاس اس سلسلے میں مزید معلومات اور مواد ہو وہ ہمارا تعاون کریں۔

دکن میں چشتیہ سلسلہ کی ابتدا اور فروغ

(۱۳۰۰ — ۱۵۳۸)

(از ڈاکٹر محمد سلمان صدیقی لکچرار اسلامک اسٹڈیز جامعہ عثمانیہ حیدرآباد)

تاریخی پہلو:- ہندوستان میں صوفیا اکرام نے مبلغ دین و سماجی مصلحین کی حیثیت سے اسلامی عقیدے کی تبلیغ کرکے ایک مثالی کردار پیش کیا اور ان ہی خوبیوں کی بدولت نہ صرف دکن میں بلکہ سارے ہندوستان میں مذہبی، سماجی اور سیاسی طاقت بن کر سامنے آئے۔ پروفیسر خلیق احمد نظامی کے بموجب "اگر وسیع تہذیبی اندازِ فکر سے سوچا جائے تو پتہ چلے گا کہ تصوف ہی کی بدولت مسلمانوں کے مختلف تہذیبی فرقے اپنے آپ کو مقامی معاشرتی ماحول سے ہم آہنگ کرنے میں کامیاب رہے۔ اور جن سماجی اور لسانی پردوں نے شمال اور جنوب کو ایک دوسرے سے جدا کردیا تھا اُٹھ گئے اور ہندوستان میں ایک نئے سماجی ماحول نے جنم لیا۔[۱]

ہندوستان میں مسلمانوں کی آمد تین راستوں سے ہوئی جس میں بری، بحری اور درہ خیبر کے راستوں کو بڑا دخل حاصل ہے۔ ایسا محسوس ہوتا ہے کہ شمالی ہند میں آنے والے صوفیا کی ایک کثیر تعداد درہ خیبر سے ہندوستان میں داخل ہوئی۔[۲]

مخدوم سید علی الجلابی الہجویری المعروف داتا گنج بخش (وفات ۴۶۵ A.H/۱۰۷۲ A.D)

---

۱ خلیق احمد نظامی، صوفی موومنٹس ان دی دکن، ہسٹری آف میڈیول دکن جلد دوم ایڈیٹر ہارون خاں شیروانی اور ڈاکٹر جوشی حیدرآباد ۱۹۷۲ صفحہ ۱۸۰

۲ جان۔ اے صبحان، صوفی ازم اٹس سینٹس اینڈ شرائین لکھنؤ ۱۹۳۸ صفحہ ۱۱۸

مصنف کشف المحجوب کی لاہور آمد پر صوفیانہ تبلیغی ادارہ میں ایک نئی حرکت رونما ہوئی ۱؎
تاریخ اس بات کی شاہد ہے کہ گیارھویں صدی عیسوی سے بخارا، سمرقند، پرشیا اور غالباً شام
اور عرب سے درویشوں کی ایک کثیر تعداد ہندوستان میں آئی اور یہیں کی ہو رہی ۲؎
ابو الفضل ۳؎ نے (۱۴) صوفی سلاسل کا ذکر کیا ہے۔ جو کہ اکبر (۱۶۰۵-۱۵۶۵) کے دور تک ہندوستان
میں کام کر رہے تھے۔ جن میں طیفوری، کرخی، سقطی، جنیدی، ایعاذی، ہبیری، گجراتی، فردوسی،
طوسی، ادھمی، زیدی، سہروردی اور چشتی شامل ہیں۔ یہ چودہ سلاسل ہندوستان میں چودہ
خاندانوں کے نام سے مشہور ہوئے ۴؎ یہ سب سلاسل اپنا روحانی واسطہ حسن بصری سے جوڑتے ہیں
پروفیسر خلیق احمد نظامی ۵؎ کا خیال ہے کہ یہ فہرست ضرورت سے زیادہ طویل ہے اور
اس میں ایسے سلاسل بھی شامل کرلئے گئے ہیں جن کو درحقیقت ہندوستان میں کام کرنے کا
موقع نہیں ملا۔ ان چودہ سلاسل میں صرف چشتی اور سہروردی سلسلہ نے ہندوستان میں نمایاں
کامیابی حاصل کی۔ ان دو سلسلوں کے ساتھ ساتھ فردوسیہ اور شطاریہ سلسلے شیخ بدرالدین سمرقندی
اور عبداللہ شطاری کی کوششوں کی بدولت کام کرتے رہے ۶؎ لیکن کوئی نمایاں کامیابی حاصل نہ کرسکے

۱؎ محمد مجیب، دی انڈین مسلم لندن۔ ۱۹۶۷ - صفحہ ۱۱۶

۲؎ انامحق، صوفی مومینٹس ان بنگال، انڈو ایرانکا - جلد سوم - ۱۹۴۸ - صفحہ ۲۷۰

انامحق، صوفی مومینٹس ان انڈیا، انڈین کلچر، جنوری ۱۹۳۶ صفحہ ۴۳۹

محمد مجیب، دی انڈین مسلمز، صفحہ ۱۱۶

۳؎ ابو الفضل، آئینہ اکبری - اردو ترجمہ محمد فدا علی جلد سوم حیدر آباد ۱۹۴۰ء صفحہ ۱۹۰

۴؎ انامحق صوفی مومینٹس ان انڈیا، انڈین کلچر - جنوری ۱۹۳۶ - صفحہ ۴۳۹

۵؎ خلیق احمد نظامی، سم آسپیکٹس آف ریلیجن اینڈ پالٹکس ان انڈیا ڈیورنگ تھرٹین سینچری
بمبئی ۱۹۶۱ - صفحہ ۱۷۷، ۱۷۵

۶؎ خلیق احمد نظامی، سم آسپیکٹس آف ریلیجن اینڈ پالٹکس ان انڈیا ڈیورنگ تھرٹین سینچری صفحہ ۱۷۷، ۱۷۵ بمبئی ۱۹۶۱

ابوالفضل نے جو چودہ سلاسل بیان کئے ہیں ان کے علاوہ سولھویں (۱۶) صدی عیسوی کے بعد چند اور صوفی سلاسل نے ہندوستان میں عظیم کامیابی حاصل کی۔ ان میں شطاری، قادری قلندری، نقشبندی اور اویسی سلاسل قابلِ ذکر ہیں۔

ہندوستان کے مغربی ساحل پر مسلمانوں کی آمد اور ان کی نوآبادیات کے قیام کے بارے میں کافی تاریخی مواد دستیاب ہوتا ہے۔ لیکن مسلمانوں کی دکن میں آمد اور ان کے قیام اور خاص طور پر ۱۳۲۷/۲۳-۱۳۲۲ء جبکہ محمد بن تغلق نے اپنا دارالخلافہ دہلی سے دیوگیر منتقل کیا۔ دکن میں مسلمانوں کی نوآبادیات پر کوئی مواد دستیاب نہیں ہوتا۔ تاہم پائے تخت کی تبدیلی سے قبل خاص طور پر دولت آباد اورنگ آباد۔ گلبرگہ، بیجاپور، پینوکنڈہ، اور ترچناپلی میں پائے جانے والے صوفیا اکرام کے مزارات جو کہ ۱۳۲۷ء سے قبل کے ہیں اس بات کی وضاحت کرتے ہیں کہ اس علاقہ میں مسلمان قابل لحاظ تعداد میں موجود تھے۔ ابن بطوطہ[۱] نے اپنے سفرنامہ میں لکھا ہے کہ اس نے سیلون میں کئی بزرگوں کے مزارات دیکھے جن میں شیخ عبداللہ حنیف، شیخ عثمان اور بابا طاہر کے مزار قابل ذکر ہیں اور اس نے مسلمانوں کی نوآبادیات اور ملابار اور ترا وینکور پر مسجدیں پائیں۔ قرون وسطیٰ کی۔ اور بعد کے دور کی تواریخ اور مختلف سیاحوں کے بیانات جو کہ مختلف زبانوں میں موجود ہیں ان کے مطالعہ سے پتہ چلتا ہے کہ دکن کے مختلف علاقوں میں صوفیا اکرام کی ایک کثیر تعداد موجود تھی۔ ان میں بعض قابل ذکر نام۔

میران سید حسینی ——— ۱۱۸۸/۵۸۴ -- سید شاہ مومن — دولت آباد — ۱۲۰۰/۵۷۹

شاہ علی پہلوان — کرنول — ۱۲۷۳/۶۷۲ — سید علاؤالدین ——— ۱۲۵۳/۶۵۱

سید حسام الدین تیغ برہنہ - گلبرگہ - ۱۲۸۱/۶۸۶ — پیر مقصود — دولت آباد — ۱۳۰۰/۷۰۰

پیر جمنا — بیجاپور ——— ۱۳۰۲/۷۰۲ - سید علی شہید — بیجاپور ——— ۱۳۰۵/۷۰۵

پیر میٹھے — " ——— ۱۳۳۱/۷۳۲

---

[۱] ابن بطوطہ، صلا، انگریزی ترجمہ، مہدی حسن، بروڈا: ۱۹۵۳، صفحہ ۱۹۳، ۱۰۸۰

تاج الدین منورؒ ــــ بیجاپور ــــ ۱۳۳۱/۷۳۲

اوپر بیان کئے گئے صوفیا اکرام کے بارے میں کوئی معتبر مواد دستیاب نہیں ہوتا۔ اور نہ ہی ان کے سلاسل، ان کے خیالات ان کے طریقہ کار اور تنظیم کے بارے میں کوئی مواد دستیاب ہوتا ہے بہرحال ایسے اشارے ضرور ملتے ہیں کہ یہ حضرات ان علاقوں میں موجود تھے۔ یہ بتانا بھی مشکل ہے کہ آیا یہ لوگ شمالی ہند سے یہاں آئے تھے یا پرشیا اور عراق سے۔

شمالی ہند میں چشتیہ سلسلہ کا قیام } ہندوستان میں چشتیہ سلسلے کی ابتداء کا شرف حضرت خواجہ معین الدین حسن چشتی (وفات ۱۲۳۶/۶۳۴) کو حاصل ہے وہ پرتھوی راج کے عہد میں ۱۱۹۳/۵۹۰ ہجری میں ہندوستان تشریف لائے اور اجمیر کو اپنا مستقر بنایا[۲] ابتداء میں چشتیہ سلسلے کی خانقاہیں راجپوتانہ، اتر پردیش پنجاب ہانسی، اجودھن میں قائم ہوئیں۔ خواجہ معین الدین چشتی کے خلیفۂ خاص خواجہ قطب الدین بختیار کاکی نے دیہاتی علاقوں میں کام کیا[۳] اور آخر چودھویں صدی عیسوی تک چشتیہ سلسلے کے حضرات نے سارے شمالی ہند میں خانقاہوں کا ایک جال بچھا دیا۔ حضرت فرید الدین گنج شکر (وفات ۱۲۶۵/۶۶۴) اور حضرت نظام الدین اولیاء (وفات ۱۳۲۵/۷۲۵) کے دور میں چشتیہ سلسلے کی خانقاہیں سارے ہندوستان

۱۔ سید شاہ غلام علی مشکوٰۃ نبوہ، مشکوٰۃ ۱۵۔ خطوط۔ ۱۲۲۲ ہجری

سقاف، صدیقہ رحمانی، مخطوطہ ۵۔۹۱ سجادہ نشین درگاہ منگر حوض۔ حیدر آباد صفحہ ۸-۱۴۸-۱۴

محمد ابراہیم، روضۃ اولیاء بیجاپور، رائچور۔ ۱۳۱۳ھ۔ صفحہ ۲۰-۱۷

محمد نصیر الدین، واقعات مملکت بیجاپور، آگرہ۔ ۱۹۱۵، صفحہ ۲۱۵

خلیق احمد نظامی، صوفی موومنٹس ان دکن صفحہ ۱۷۰

۲۔ خلیق احمد نظامی، چشتی، انسائیکلوپیڈیا آف اسلام، جلد دوم، صفحہ ۴۹

۳۔ خلیق احمد نظامی، سم اسپیکٹس آف ریلیجن اینڈ پالٹکس ان انڈیا ڈیورنگ تھرٹین سینچری صفحہ ۱۹۵-۱۷۸

میں پھیل گئیں ۱

چشتیہ سلسلہ دکن میں:- آج کل کے مورخین[2] کا خیال ہے کہ دکن میں چشتیہ سلسلہ کی بنیاد حضرت برہان الدین غریب (وفات ۱۳۳۸/۷۳۹ء) نے رکھی۔ جو کہ حضرت نظام الدین اولیا کے بہت ہی بلند پایہ خلیفہ تھے۔ لیکن چند ایسے اشارے ملتے ہیں جن کی بنا پر یہ کہا جا سکتا ہے کہ برہان الدین غریب سے قبل چشتیہ سلسلہ دو دوروں سے گذرا ہے پہلا دور اس سلسلے کا قیام اور دوسرا دور اس سلسلے کا دکن کی سرزمین میں پھیلانا ہے۔ جامی رومی[3] (وفات ۱۱۶۰/۵۵۵ء) جو کہ خواجہ عثمان ہارونی کے خلیفہ تھے اور جن کا شمار خواجہ معین الدین اجمیری کے ساتھیوں میں ہوتا ہے۔ بیجاپور کی سرزمین میں اس سلسلہ کی اشاعت کا کام انجام دے رہے تھے۔

شیخ صوفی سرمست[4] (وفات ۱۲۹۰/۶۸۹ء) بھی دکن میں ایک کثیر جماعت کے ساتھ، ساتویں صدی ہجری کے آخر میں آئے۔ دکن آنے پر آپ نے شاہ پور کے علاقہ سگر میں قیام کیا اور اپنی آخری عمر تک اس علاقہ میں رہے ان حضرات کے بارے میں اس دور کے معاصر کتب میں کوئی مواد دستیاب نہیں ہوتا۔ لیکن ایسا محسوس ہوتا ہے کہ ان حضرات نے چشتیہ سلسلے کے مسلک کو پھیلانے کا کام انجام دیا۔ امیر خسرو لکھتے ہیں کہ حضرت نظام الدین اولیاء نے اپنے دو نوجوان مریدوں خواجہ عزیز الدین اور شیخ زادہ کمال جو کہ شیخ فریدالدین گنج شکر کے نواسے تھے کو محمد بن تغلق کے دکن فتح کرنے سے قبل مالوہ اور دیوگیر روانہ کیا۔ ان دونوں حضرات نے کامیابی کے ساتھ اس سلسلے کی اشاعت کا کام انجام دیا۔[5]

---

۱ خلیق احمد نظامی امیبڈ، صفحہ ۱۹۰، ۲ خلیق احمد نظامی چشتیہ، انسائیکلوپیڈیا آف اسلام جلد دوم، صفحہ ۵۰ — ۳ سقاف، حدیقۃ رحمانی صفحہ ۳، ۶، ۳ غلام محمد بسیر مخدومی، مخطوطہ ۱۳۲۶، روضہ شیخ لائبریری گلبرگہ صفحہ ۶۵ محمد بشیر الدین، واقعات مملکت بیجاپور، صفحہ ۲۱۵، محمد بشیر الدین صاحب کا خیال ہے کہ آپ حضرت نظام الدین اولیاء کے مرید بھی تھے ۵ امیر خسرو، سیر اولیاء - دہلی، ۱۳۰۲، صفحہ ۱۹۸، غلام علی آزاد بلگرامی، روضۃ اولیاء، اورنگ آباد، ۱۳۱۰، صفحہ ۱۲

اوپر بیان کیے گئے بزرگوں کے علاوہ منتخب الدین زرزری زربخش [۵] (۱۲۷۶-۱۳۰۹/۶۷۵-۷۰۹ھ)
جو کہ برہان الدین غریب کے چھوٹے بھائی ہوتے ہیں اور حضرت نظام الدین اولیا کے خلیفہ بھی تھے)
خلد آباد میں برہان الدین غریب سے قبل ہی قیام پذیر تھے۔ اور اپنی آخر عمر تک یہیں رہے۔ محمد قاسم
فرشتہ لکھتا ہے۔ کہ حضرت منتخب الدین زرزری زربخش سات سو پالکیوں میں ایک کثیر جماعت
کے ساتھ دکن آئے۔ جن میں امیر اور غریب سب شامل تھے۔ ان کی آمد کی تاریخ تو متعین نہیں کی جا سکتی
لیکن اتنا وثوق کے ساتھ کہا جا سکتا ہے کہ وہ برہان الدین غریب سے قبل دکن آئے۔ رونق علی نے
فتوح [۶] اولیا کے حوالہ سے وہ واقعہ لکھا ہے کہ جس سے حضرت برہان الدین غریب کی دکن کی آمد پر روشنی
پڑتی ہے۔ لکھتے ہیں حضرت نظام الدین اولیا نے اپنی عمر کے آخری دنوں میں حضرت برہان غریب
سے ایک روز وضو کرتے وقت دریافت کیا کہ کیا تمہارے بھائی منتخب الدین تم سے بڑے تھے یا
چھوٹے"۔ برہان الدین غریب فوراً سمجھ گئے کہ ان کے بھائی کا وصال ہو چکا ہے۔ اس واقعہ کے
چند روز بعد حضرت نظام الدین اولیاء نے اپنی ایک مجلس میں حضرت برہان الدین سے مخاطب
ہو کر کہا۔ "میں نے تم کو تمہارے بھائی کی جگہ مقرر کیا اور تم پر لازمی ہے کہ دولت آباد روانہ ہو جاؤ" [۷]
برہان الدین غریب نے دولت آباد جانے میں پس و پیش سے کام لیا۔ اس پر حضرت نظام الدین
اولیاء نے اس پس و پیش کی وجہ دریافت کی تو آپ نے فرمایا کہ ان کو اپنے پیر کی مجلس سے محروم
ہونا پڑے گا اس پر حضرت نظام الدین اولیاء نے فرمایا" اس مجلس میں جتنے مرید اور خلفاء موجود ہیں
وہ سب میں نے تم کو دیئے تم ان سب کو اپنے ساتھ لے جا سکتے ہو"۔ اس مجلس میں جو لوگ موجود تھے
ان میں قابل ذکر امیر حسن اعلاء سجزی (وفات ۷۳۶/۱۳۳۵) مصنف فوائد الفواد، شیخ کمال محمدی

---

[۵] غلام علی آزاد بلگرامی روضۃ الاولیاء اورنگ آباد ۱۳۱۰، صفحہ ۴۱

محمد قاسم فرشتہ، تاریخ فرشتہ اردو ترجمہ فدا علی، جلد اول حیدرآباد، ۱۲۹۸ صفحہ ۸۰۰

[۶] رونق علی روضۃ اقطاب، اورنگ آباد، ۱۳۲۶، صفحہ ۱۱۸

[۷] رونق علی، ایضاً

شیخ جام شیخ فخر الدین اور کئی حضرات قابلِ ذکر ہیں [۱]

جو مآخذ موجود ہیں ان سے حضرت برہان الدین غریب کی آمد کی کوئی قطعی تاریخ واضح نہیں ہے۔ اس بات میں ابھی مصنفین میں اختلاف رائے ہے کہ آیا آپ اپنے بھائی منتخب الدین زرزری زربخش کے وصال پر یعنی ۷۰۹ھ/۱۳۰۹ء میں دکن آئے یا حضرت نظام الدین اولیاء کے وصال پر جو کہ ۱۳۲۵/۷۲۵ء میں ہوا[۲]۔ انھیں چند سالوں کے درمیان ہندوستان کی تاریخ میں ایک اور اہم واقعہ پیش آیا - محمد بن تغلق نے ۱۳۲۷/۷۲۷ء میں اپنا دار الخلافہ دہلی سے دولت آباد منتقل کیا[۳] امیر خسرو[۴] لکھتے ہیں کہ ایک بار حضرت نظام الدین اولیاء برہان الدین غریب سے خانقاہ کے آداب ملحوظ نہ رکھنے پہ برہم ہو گئے۔ اس وقت حضرت برہان الدین کی عمر ۷۰ سال تھی۔ کئی دنوں تک حضرت برہان الدین غریب کو خانقاہ میں داخلہ کی اجازت نہیں ملی۔ اس پر حضرت امیر خسرو نے اپنے گلے میں رومال ڈال کر غلاموں کی طرح اپنے آپ کو حضرت نظام الدین اولیاء کے روبرو پیش کیا۔ اور برہان الدین غریب کے لئے معافی کی درخواست کی۔ اس واقعہ کے بعد برہان الدین غریب کو دوبارہ خانقاہ میں داخل ہونے کی اجازت ملی۔ اس کے ایک سال بعد حضرت نظام الدین اولیاء کا وصال ہوا ان تواریخ کی روشنی میں یہ بات ثابت ہو جاتی ہے کہ حضرت برہان الدین غریب اپنے بھائی منتخب الدین زرزری زربخش کے وصال یعنی ۷۰۹/۱۴۰۹ء ہجری میں دہلی ہی میں مقیم تھے۔ اس بنا پر یہ بات بھی وثوق کے ساتھ کہی جا سکتی ہے کہ حضرت برہان الدین غریب نے دکن کا رخ یقیناً ۱۳۲۵/۷۲۵ء اور ۱۳۲۷/۷۲۷ء کے درمیان کیا۔ ان تواریخ کی روشنی میں یہ بات بھی واضح ہو جاتی ہے کہ حضرت برہان الدین غریب سے قبل ان کے بھائی منتخب الدین زرزری زربخش دکن آچکے تھے۔ رونق علی صاحب نے

---

[۱] رونق علی، ایضاً صفحہ ۱۱۹ [۲] انعام الحق، صوفی مومنٹس ان انڈیا، صفحہ ۱۴۴
خلیق احمد نظامی، تاریخ مشائخ چشت، صفحہ ۱۶۳ - [۳] ہارون خاں شیروانی بہمنیت آف دی دکن، صفحہ ۲۰ - [۴] امیر خسرو - سیر اولیا - صفحہ ۲۸۲ ، ۲۸۸
[۵] رونق علی - روضۃ اقطاب، صفحہ ۱۳۰ ، ۱۲۶ - اورنگ آباد گزٹ ۱۸۸۴ - صفحہ ۳۹۸

ان حضرات کے ناموں کی ایک فہرست لکھی ہے جو حضرت برہان الدین غریب کے ہمراہ دولت آباد آئے۔ ان حضرات میں قابلِ ذکر امیر حسن اعلیٰ سجزی مصنف فوائد الافواد (وفات ۱۳۳۶/۳۷ء) پسیر مبارک کارواں (وفات ۱۳۳۲/۳۳ء) خواجہ حسن، خواجہ عمر (وفات ۱۳۴۹/۵۰ء) اور کمال الدین ساماناجو کہ حضرت نظام الدین اولیاء کے مریدوں میں سے تھے یہاں آئے۔ خود حضرت برہان الدین غریب کے خلفا اور مریدین میں قابلِ ذکر کاسعدبخشی، رکن الدین بن عماد الدین دبیر کاشانی مصنف شمایل الاتقیا نفایس الانفاس، اذکار المذکور، تفسیر رموز والہین، اور رسالہ غریب۔ فریدالدین ادیب (وفات ۱۳۳۷/۳۸ء) شیخ فخرالدین اور سید نصیرالدین یوں یک دولت آباد آئے اور یہیں کے ہو رہے۔ خلیق احمد نظامی[۲] صاحب کا خیال ہے کہ شیخ احمد جو کہ حضرت برہان الدین غریب کے اہم خلیفہ تھے نے ایک ہزار آدمیوں کو چشتیہ سلسلے سے منسلک کیا۔

دولت آباد میں برہان الدین غریب کے ہم عصر حضرات میں جن کا تعلق چشتیہ سلسلے سے تھا قابلِ ذکر سید یوسف، سید راجہ (وفات ۱۳۳۱/۳۱ء) والد بزرگوار سید محمد حسینی گیسو دراز ہیں۔ آپ حضرت نظام الدین اولیاء کے خلیفہ تھے ابوالفیض من اللہ حسینی[۳] لکھتے ہیں کہ سید یوسف سید راجہ مصنف مثنوی راجہ اپنا زیادہ وقت حضرت برہان الدین غریب کے ساتھ گزارا کرتے تھے اوپر بیان کئے گئے تاریخی شواہد کی بنا پر کسی ایک صوفی بزرگ کو دکن میں چشتیہ سلسلے کا بانی قرار دینا مشکل ہے البتہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ برہان الدین غریب اور ان حضرات نے دولت آباد میں چشتیہ سلسلے کے قیام میں ایک بے حد اہم رول ادا کیا ہے۔ ان حضرات نے بہمنی حکومت کے قیام سے قبل دولت آباد اور خلد آباد کے مسلمانوں کی مذہبی۔ تہذیبی۔ اخلاقی اور سماجی زندگی پر ایک گہرا اور دوررس اثر چھوڑا۔

۱؎ رکن الدین بن عماد الدین کاشانی، شمائل الاتقیا حیدرآباد، ۱۳۴۷ھ۔ صفحہ ۲۰۳

۲؎ خلیق احمد نظامی، صوفی موومنٹس اِن دکن، صفحہ ۱۸۱

۳؎ سید ابوالفیض من اللہ حسن، شوامِل المجمل فی شمایل الکمل، مخطوطہ، ۸۷۰ ہجری، روضہ شیخ لائبریری گلبرگہ۔ صفحہ ۸۴ –

۴؎ سید من اللہ، تبصرۂ خوارقات، حیدرآباد ۱۹۲۶ء – صفحہ ۱۰۰ عہ تفیز رموز: تفیز رموز والہین،

حضرت برہان الدین غریب سید یوسف سید راجہ، پیر مبارک کاروان اور امیر حسن اعلا سنجری کی وفات پر جو کہ ۱۳۳۳/۷۳۴ء اور ۱۳۳۹/۷۳۸ء کے درمیان ہوئی چشتیہ سلسلے کا پہلا دور جسے بہمنی حکومت کے قیام سے اول کا دور کہا جا سکتا ہے ان حضرات کی وفات کے ساتھ ختم ہو جاتا ہے۔

چشتیہ سلسلے کا دوسرا اور بے حد اہم دور حضرت سید محمد حسنی گیسو دراز کی[1] ۸۰۳/۱۴۰۰ میں گلبرگہ تشریف لانے پر شروع ہوتا ہے۔ لیکن اس سے پہلے کہ میں حضرت سید محمد حسنی گیسو دراز کے عظیم چشتیہ خانوادہ اور آپ کی اس سلسلے کی اشاعت کی کاوشوں پر نظر ڈالوں یہاں یہ بتانا ضروری سمجھتا ہوں کہ سید زین الدین شیرازی (وفات ۱۳۶۹/۷۷۱) خلیفہ حضرت برہان الدین غریب نے دولت آباد خلد آباد اور اطراف واکناف کے علاقوں اور خاص طور پر فاروقی حکومت کے علاقوں میں چشتیہ سلسلے کے چراغ کو منور رکھا۔ سید زین الدین شیرازی کا شمار بہمنی دور کے اولین چشتیہ بزرگوں میں ہوتا ہے۔ بہمنی دور کا قیام ۱۳۴۷/۷۴۸ء میں علاؤالدین حسن بہمن شاہ کے ہاتھوں ہوا۔ زین الدین دولت آبادی علاؤالدین حسن بہمن شاہ اور محمد شاہ بہمن کے ہم عصر رہے ہیں آپ نے نہ صرف اپنے دور کے سماج پر ایک گہرا مذہبی سماجی، تہذیبی اور سیاسی اثر چھوڑا بلکہ محمد شاہ بہمن کے دور میں بہمنی سماج میں شریعت کو قائم کرنے میں نمایاں حصہ ادا کیا ہے[2]۔ زین الدین دولت آبادی کے

---

[1] سوانح کے لئے دیکھو۔ سید ابو الفیض من اللہ حسینی، شوامل الجمل فی شمائل الکمل مخطوطہ، محمد علی سامانی سیر محمدی، الہ آباد ۱۳۴۷ء۔ عبدالعزیز واعظی، تاریخ حبیبی، اردو ترجمہ معشوق یار جنگ، گلبرگہ ۱۳۶۸۔ سید شاہ غلام علی، مشکوٰۃ نبوۃ، مخطوطہ، سید من اللہ، تبصرہ خوارقات، عبدالحق محدث دہلوی، اخبار الاخیار، دہلی ۱۳۰۹ء۔ عبدالرحمٰن صباح الدین، بزم صوفیا، اعظم گڑھ ۱۹۴۹ء۔ قادری اے ادریس، حیات بندہ نواز کراچی ۱۹۷۵۔ خلیق احمد نظامی، گیسو دراز، ان سائیکلوپیڈیا آف اسلام جلد دوم۔

[2] غلام علی آزاد بلگرامی، روضۃ اولیاء صفحہ ۶۴۔ اورنگ آباد گزٹ۔ ۱۸۸۴ء صفحہ ۲۵۰

[3] محمد سلمان صدیقی، صوفیز آف دی دکن ۱۳۴۸-۱۹۰۸ء، پی۔ ایچ۔ ڈی تھیسس عثمانیہ لائبریری ۱۹۷۵

اہم خلیفہ سید یعقوب[۱] (وفات ۱۳۹۷/۸۰۰) فرزند مولانا خواجہ بن مولانا خواجگی نے گجرات کے ایک مقام نھزوالا میں ایک چشتی خانقاہ قائم کی اور اپنی آخری عمر تک چشتیہ سلسلے کے مسلک کو پھیلانے کی بھرپور کوشش کی۔ آپ کے دوسرے خلفاء میں خواجہ شمس الدین تنہا میراں[۲] (وفات ۱۳۹۵/۷۹۸) جنہوں نے مریخ کے ایک قصبہ مرتضا باد میں ایک خانقاہ قائم کی اور قاضی کمال الدین جنہوں نے گجرات میں خانقاہ قائم کی قابلِ ذکر ہیں[۳]

سید محمد حسنی گیسو دراز شجرۂ نسب کے لحاظ سے بارھویں پشت میں جاکر حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے ملتے ہیں آپ کے آبا و اجداد میں ہندوستان میں سب سے پہلے ابوالحسن جنیدی یہاں آئے۔ آپ کے دادا اور آپ کے نانا دونوں ہی حضرت نظام الدین اولیاء کے مرید تھے[۴] سید محمد گیسو دراز چار رجب ۱۳۲۱/۷۲۱ میں دہلی میں پیدا ہوئے۔ آپ نے سب سے پہلی بار دکن کا رخ اپنے بچپن میں کیا جب کہ محمد بن تغلق نے اپنا دارالخلافہ دہلی سے دولت آباد منتقل کیا۔ ۱۳۳۱/۷۳۵ میں آپ کے والد کے وصال پر آپ کی والدہ نے پھر سے دہلی کا رخ کیا[۵] دہلی ۱۳۳۶/۷۳۵ کے زمانہ میں تغلق سلطنت کا دارالخلافہ تھا اور پوری آب و تاب کے ساتھ چمک رہا تھا۔ حضرت نظام الدین اولیاء کے خلفاء اور مریدین کی ایک کثیر تعداد جن میں حضرت نصیر الدین چراغ دہلوی، حضرت امیر خسرو، مولانا شرف الدین، مولانا تاج الدین، قاضی عبدالمقتدر، شیخ علاؤ الدین نیلی قابلِ ذکر ہیں۔ دہلی کی رونق بنے ہوئے تھے[۶]۔ ۱۳۳۶/۷۳۵ ہجری میں آپ نے حضرت نصیر الدین چراغ دہلوی کے ہاتھ پر بیعت کی اور آپ کے دائرے ارادت میں داخل ہو گئے۔ آپ نے اپنی عمر

۱۔ خلیق احمد نظامی، چشتیہ، انسائیکلو پیڈیا آف اسلام۔ جلد ۲ لائبریری صفحہ ۵۲

۲۔ فارسی شجرہ۔ مخطوطہ۔ ۱۲۵۹۔ روضہ شیخ لائبریری گلبرگہ۔

۳۔ سقاف صدیقہ رحمانی، صفحہ ۱۸۱ - ۱۸۰ سقاف نے گلزار ابرار کے حوالہ سے لکھا ہے کہ قاضی کمال الدین کی تاریخ وفات ۱۴۰۲/۸۰۴ ہے۔

۴۔ محمد علی سامانی، سیر محمدی، صفحہ ۷۔ ۵۔ محمد علی سامانی سیر محمدی صفحہ ۸۔

۶۔ خلیق احمد نظامی، تاریخ مشائخ چشت، صفحہ ۱۹۰ - ۱۸۸

کے ۳۱ سال (۱۳۲۵-۱۳۵۶ / ۷۲۶-۷۵۷ء) بحیثیت مرید کے اپنے پیر کی خدمت میں گذارے حضرت نصیر الدین چراغ دہلوی نے آپ کو ۱۳۵۶/۷۵۷ء میں خلافت سے نوازا - اسی سال حضرت بندگی مخدوم شیخ نصیر الدین چراغ دہلوی کا انتقال ہوا - اپنے پیر کی وصیت کے مطابق آپ نے ۴۴ سال تک (۱۳۵۶-۱۳۹۸ / ۷۵۷-۸۰۱ء) دہلی میں سجادگی کے فرائض انجام دیئے [۱] ۱۳۹۸/۸۰۱ میں دہلی سے دولت آباد کا رُخ کیا اور کئی مقامات کا سفر کر کے ۱۴۰۰/۸۰۳ میں دولت آباد آئے [۲] - یہاں پہونچنے پر بہمنی گورنر عضد الملک نے فیروز شاہ بہمنی کی طرف سے نذر پیش کی اور آپ کو قیام گلبرگہ کی دعوت دی [۳] خواجہ صاحب کی عوام میں بے پناہ مقبولیت اس درجہ کی تواریخ ہیں جن میں لکھا ہے کہ خواجہ صاحب دہلی سے دولت آباد کے سفر کے دوران جن جن مقامات پر قیام فرماتے وہاں عوام کا ایک بے پناہ ہجوم آپ کے ہاتھ پر بیعت کی غرض سے جمع ہو جاتا [۴]

آپ کے گلبرگہ آنے پر فیروز شاہ بہمنی اور اس کے بھائی احمد خانخاناں نے دربار کے سارے علماء اور شاہی فوج کے ساتھ شہر کے باہر آ کر آپ کا استقبال کیا اور محل کے روبرو آپ کے لئے ایک خانقاہ تعمیر فرمائی [۵] جہاں آپ نے قیام فرمایا - سید محمد گیسو دراز کی گلبرگہ آمد پر

---

[۱] محمد علی سامانی، سیر محمدی، صفحہ ۲۶ حضرت نصیر الدین چراغ دہلوی کے ملفوظات کا مجموعہ خیر المجالس جس کو حمید قلندر نے جمع کیا ہے لکھتے ہیں کہ حضرت نصیر الدین چراغ دہلوی نے کسی کو اپنا جانشین مقرر نہیں فرمایا مگر حضرت گیسو دراز ہی کے زمانے کی کتب کے مطالعہ سے پتہ چلتا ہے کہ یہ بات ٹھیک نہیں ہے - [۲] جن حضرات نے گیسو دراز یا بہمنی تواریخ پر کتابیں لکھی ہیں ان میں حضرت گیسو دراز کی آمد پر اختلاف رائے ہے اور مختلف مورخین نے مختلف تواریخیں لکھی ہیں - لیکن اب یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ آپ نے ۱۴۰۰/۸۰۳ میں گلبرگہ میں قدم رنجہ فرمائے - سید من اللہ لکھتے ہیں: "وہ سال و نسبت در گلبرگہ بودند درے کشف و کرامت را کشودند - دیکھو سید من اللہ تبصرۃ الخوارضات - صفحہ ۱۵۲ - محمد علی سامانی سیر محمدی ۲۴، ۲۵ [۳] محمد علی سامانی، سیر محمدی - صفحہ ۴۱ عبدالعزیز راغفلی، تاریخ بیجی صفحہ ۹۱ - [۴] محمد علی سامانی، سیر محمدی ۲۲

[۵] یہ خانقاہ قلعہ کے روبرو آج بھی موجود ہے

ماحول بے حد سازگار تھا۔ اس ماحول کا آپ نے پورا پورا فائدہ اٹھایا اور چشتیہ سلسلے کو پھیلانے اور اس کو پوری طرح تنظیم دینے کا بیڑا اٹھایا۔ چند ہی سال کے قلیل عرصے میں آپ کی روحانی اور علمی شہرت کا سکہ سارے دکن میں جم گیا۔ آپ نے نہ صرف چشتیہ سلسلے کو دکن میں فروغ دیا بلکہ گجرات میں بھی اس سلسلہ کو پھیلایا۔

سید محمد گیسو دراز چشتیہ سلسلے کی تاریخ میں ایک غیر معمولی اہمیت رکھتے ہیں۔ اس کی وجہ آپ کی ثمر خیز تصانیف ہیں۔ آپ ایک سو پچیس ۱۲۵ کتابوں کے مصنف تھے ۱؎ آپ نے یہ کتابیں مختلف علوم مثلاً قرآن۔ حدیث۔ فقہ۔ تصوف۔ سماع، مراقبہ، پیر اور مرید کے رشتے اور آداب محفل وغیرہ پر لکھی ہیں۔ ان کتابوں میں مسلمانوں کے مذہبی مسائل پر واضح طور پر بحث کی ہے۔ چشتیہ سلسلے کی تاریخ میں نہ آپ سے قبل اور نہ آپ کے بعد کسی صوفی بزرگ نے اتنی کثیر تصانیف چھوڑی ہیں۔ ایک جید محقق کی حیثیت سے ان مسائل کا بغور مطالعہ کر کے انہوں نے مسلمانوں کے مذہبی مسائل کی تعلیم میں ایک نئی روح پھونک دی۔ آپ کے دور کے ذی علم مثلاً مولانا مسعود بیگ اور سید اشرف جہانگیر سمنانی نے آپ سے خط و کتابت رکھی ۲؎۔ آپ نے قرآن کی تفسیر لکھی اور ایک شرح مشارق انوار جو کہ حدیث کی اہم کتاب ہے لکھی۔ امام ابو حنیفہ کی کتاب "فقہ اکبر" پر آپ کی تفسیر جو کہ آپ نے اپنے قیام گلبرگہ کے دوران لکھی ہے۔ آپ کے قانونی رجحان کی پوری طرح ترجمانی کرتی ہے۔ لیکن آپ کی تصانیف کا ایک بڑا حصہ تصوف پر ہے۔ آپ نے مندرجہ ذیل کتب پر شرح لکھی ہیں۔

۱۔ شرح مشارق الانوار۔ ۲۔ شرح عوارف المعارف۔ ۳۔ شرح تعرف۔ ۴۔ شرح آداب المریدین ۵۔ شرح فصوص الحکم۔ ۶۔ شرح تمہیدات عین القضات۔ ۷۔ شرح رسالہ قشیریہ

ان کے علاوہ حظائر القدس، عشق نامہ، اسماء اسرار، خاتمہ انیس عشاق، جوامع الکلم، مکتوبات قابل ذکر ہیں ۳؎

سید محمد حسینی گیسو دراز نے اپنے قیام گلبرگہ کے دوران رشد و ہدایت کے سلسلہ کو قائم رکھا

۱؎ سید محمد اللہ، تبصرہ خوارقات۔ صفحہ ۱۰۲ عبد العزیز واعظی، تاریخ حبیبی صفحہ ۶۵۔ ۶۴۔

۲؎ سید محمد حسینی مکتوبات ص ۳ عبد العزیز واعظی، تاریخ حبیبی۔ صفحہ ۶۵۔ ۶۴۔

۳؎ خلیق احمد نظامی، گیسو دراز ان سائیکلو پیڈیا آف اسلام۔ جلد دوم۔ صفحہ ۱۱۱۵

آپ نے یہاں ایک مدرسہ کی بنیاد ڈالی جس میں اسلامی علوم کی تعلیم دی جاتی۔ سید محمد حسینی گیسو دراز خود حدیث، تفسیر اور سلوک پر اظہارِ خیال فرماتے اور بعض اوقات آپ کلام اور فقہی مسائل پر بھی گفتگو کرتے۔ قاضی راجو اور شہاب الدین حضرت گیسو دراز سے ملتقط اور قوت القلوب پڑھا کرتے۔ مولانا ابو الفتح، سید اصغر اور سید احمد حضرت گیسو دراز سے ان تفاسیر پر سبق لیتے جو کہ آپ نے مختلف صوفیا اکرام کی کتابوں پر لکھی تھیں ۱۴۰۳/۸۰۶ میں آپ کے خلیفہ مولانا علاؤ الدین گوالیاری گلبرگہ آئے اور آپ سے تمہیدات محسن القضات اور فصوص الحکم پڑھی۔ ان مشاغل کے ساتھ ساتھ آپ مختلف کتابوں کی تصانیف میں ہمیشہ مشغول رہے [1]

گلبرگہ میں آپ کی خانقاہ پر عوام کا ایک بے پناہ ہجوم لگا رہتا آپ نے اپنے مریدوں میں سے (۲۴) کو خلافت سے نوازا جو اپنی جگہ اپنا مقام رکھتے تھے۔ ان میں سے آدھے خلفاء خود گلبرگہ میں اور باقی بہمنی حکومت کے دوسرے حصوں میں کام کر رہے تھے۔ سید محمد گیسو دراز اس تنظیم کی روح تھے۔ آپ کے مرید اور خلیفہ بہمنی حکومت کے مختلف مقامات سے روحانی اور علمی سرگرمیوں کے لئے آپ کی طرف نظر اٹھاتے۔

آپ کے چند اہم خلفاء جنہوں نے گلبرگہ میں قیام کیا اور اس تنظیم کو مستحکم بنانے میں حضرت سید محمد گیسو دراز کی مدد کی ان میں خود آپ کے بڑے فرزند سید محمد اکبر حسینی [2] (وفات ۱۴۰۹/۸۰۲) مصنف تبصرہ اصطلاحات صوفیا، رسالہ اباحت سماع۔ آپ کے چھوٹے فرزند سید اصغر اللہ حسینی (وفات ۱۴۲۴/۸۲۶) آپ کے پوتے سید شاہ سفیر اللہ حسینی اور سید شاہ ید اللہ حسینی [3]۔

---

[1] محمد علی سامانی۔ سیر محمدی۔ صفحہ ۷۶، ۷۵۔ عبد العزیز واعظی، تاریخ حبیبی، صفحہ ۷۰، ۶۳۔ ۵۹ سید من اللہ، تبصرۃ خوارضات، صفحہ ۱۰۲۔ [2] محمد علی سامانی، سیر محمدی صفحہ ۱۴۰، ۳۰-۱۳۔ بعد کے مورخین کا خیال ہے کہ آپ نے تقریباً دس کتابیں لکھی ہیں [3] محمد علی سامانی سیر محمدی صفحہ ۱۱۲، ۱۳۸۔ سید غلام علی مشکوٰۃ نبوۃ۔ مشکوٰۃ ۱۹

(وفات ۸۴۴ھ/۱۴۵۲ء) مصنف محبت نامہ قابلِ ذکر ہیں - ان خاندانی افراد کے علاوہ شاہ راجو اور خواجہ احمد دبیر جنہوں نے غالباً فیروز شاہ کے دربار سے استعفیٰ دے دیا تھا - اس تنظیم کے پھیلانے میں کوشاں تھے۔

ان حضرات کے علاوہ آپ کے خلفا کی ایک کثیر تعداد بہمنی حکومت کے دور دراز مقامات پر اس سلسلے کے پھیلانے میں کوشاں تھی - ان حضرات میں مولانا علاؤ الدین گوالیاری جن کو حضرت سید محمد گیسو دراز نے سب سے پہلے ۸۰۱ھ/۱۳۹۸ء میں خلافت سے نوازا گوالیار میں اس سلسلے کی تعلیم کو جاری رکھا [1] شیخ صدر الدین خوندمیری کو آپ نے ۸۱۰ھ/۱۴۰۷ء میں خلافت دی - آپ نے ایرج پور میں قیام کیا [2] سید کمال الدین غزنوی نے بھروچ کو اپنا مسکن بنایا اور اپنے وصال تک اس سلسلے کی اشاعت میں اپنی ساری توانائیاں صرف کیں - قاضی اسحٰق نے چھترہ نامی مقام پر قیام کیا - ۸۱۰ھ/۱۴۰۷ء ہی میں حضرت سید محمد گیسو دراز نے آپ کو خلافت دی - قاضی اسحٰق کا تعلق علماء کے گھرانے سے تھا - آپ خود بھی بہت بڑے عالم تھے - آپ قصبہ چھترہ کے مفتی تھے [3]

ان حضرات کے علاوہ قاضی محمد سلیمان اور قاضی علیم الدین بن شرف کو بھی حضرت سید محمد گیسو دراز نے خلافت سے نوازا - لیکن یہ ثابت کرنا مشکل ہے کہ ان حضرات نے کس مقام پر قیام کیا۔

پروفیسر مجیب [4] لکھتے ہیں شیخ پیارے جو کہ شیخ عبداللہ حسینی کے مرید تھے نے سید محمد گیسو دراز سے روحانی شرف حاصل کیا - اور چشتیہ سلسلے کے لئے کام کیا - ان کے دو اہم خلفاء شیخ رضی اللہ مشتاقی اور شیخ محمد مالادھ MALADAH نے بھی چشتیہ سلسلے کے چراغ کو روشن رکھا

علاؤ الدین الہندی انصاری (وفات ۷۷۵ھ/۱۳۷۳ء) جن کا تعلق اندرسے تھا حضرت نصیر الدین چراغ دہلوی کے مریدوں میں سے تھے - دہلی کے قیام کے دوران اپنے پیر کے کہنے پر آپ نے حضرت سید محمد گیسو دراز کے ساتھ کئی سال تک ریاضت میں گزارے اور آپ سے روحانی علم بھی حاصل

۱۔ محمد علی سامانی سیر محمدی، صفحہ ۱۰۴، ۱۰۷، ۱۳۳ / سید شاہ غلام علی المشکواۃ نبوۃ مشکوٰۃ ۱۴

۲۔ محمد علی سامانی سیر محمدی صفحہ ۱۳۲ ۳۔ محمد علی سامانی سیر محمدی صفحہ ۱۳۲

۴۔ محمد مجیب، انڈین مسلمز صفحہ ۲۲۴، ۲۳۳، ۲۳۲

کیا۔ علاؤالدین الہندی انصاری نے ۱۳۵۹/۹۱ء میں دکن کا رخ کیا اور الندنامی مقام پر چشتیہ سلسلے کی ایک خانقاہ قائم کی جس کا فیض آج تک جاری ہے [۱]

حضرت سید محمد گیسو دراز نے اپنی زندگی کے ۲۲ سال گلبرگہ میں گذارے۔ اس قلیل مدت کے دوران نہ صرف آپ نے گلبرگہ کو چشتیہ سلسلے کے مرکز کی حیثیت دے دی بلکہ چشتیہ سلسلے کے خانقاہی نظام کو ایک غیر معمولی تنظیم میں بدل دیا۔ دکن کے چشتیہ سلسلے سے تعلق رکھنے والے قرونِ وسطی کے صوفی بزرگوں میں سید محمد گیسو دراز ہی ایک واحد صوفی ہیں جنہوں نے چشتی خانقاہی نظام کو تقریباً اسی انداز پر قائم کیا جیسا کہ شمالی ہند کے اولیں دور کے صوفیائے اکرام نے کیا تھا۔ لیکن اس سے پہلے کہ اس نظام کی جڑیں پوری طرح دکن کی سرزمین میں سما جائیں حضرت سید محمد گیسو دراز اس دارِ فانی سے کوچ کر گئے۔ حضرت سید محمد گیسو دراز کی غیر موجودگی نے اس نظام کی مرکزیت کو بڑی ٹھیس پہونچائی ۱۸ ویں صدی عیسوی تک اس کے نظام میں کوئی کشش باقی نہ رہی۔ اسی صدی میں حضرت نظام الدین اورنگ آبادی نے ایک بار پھر اس نظام میں روح پھونکی [۲]

حضرت سید محمد گیسو دراز کے انتقال کے بعد تقریباً سو سال تک اس نظام کو کسی حد تک آپ کے خاندانی حضرات نے باقی رکھنے کی کوشش کی۔ ۱۴۲۲/۸۲۶ھ میں دارالخلافہ کی گلبرگہ سے بیدر تبدیلی پر حضرت سید محمد گیسو دراز کے خانوادہ سے تعلق رکھنے والے حضرات نے بیدر کا رخ کیا۔ ان میں سب سے اہم نام حضرت سید محمد گیسو دراز کے پڑپوتے سید شاہ ابوالفیض من اللہ حسینی (وفات ۱۴۷۴/۸۷۹) مصنف شمائل الجمل فی شمائل الکمل کا ہے۔ آپ نے اپنے والد کے کہنے اور احمد شاہ ولی بہمنی کی دعوت پر بیدر کا قصد کیا۔ اور یہاں ایک چشتی خانقاہ تعمیر کی۔ آپ نے اپنے آپ کو

---

[۱] محمد علی ساماتی سیر محمدی، صفحہ ۱۴ - ۱۵ بعد کے مورخین کا خیال ہے کہ آپ نے شیخ سراج الدین جنیدی سے جو کہ بہمنی دور کے اہم صوفی بزرگ ہیں سے بھی باطنی فیوض حاصل کیا تھا۔ [۲] خلیق احمد نظامی تاریخ مشائخ چشت صفحہ ۲۱۰ - ۲۲۷۔ [۳] ہارون خاں شیروانی بہمنیز آف دی دکن حیدرآباد - ۱۹۵۳، صفحہ ۲۱۲

بیدر کی سیاست سے بڑی حد تک دور رکھا اور چشتیہ سلسلے کی تعلیم کو عوام میں جاری و ساری کیا[1]
یہ وہ دور ہے جب احمد شاہ ولی بہمنی کی تمام تر امیدیں دکن کے صوفیا کرام سے ختم ہو چکی تھیں جس کی بے حد اہم وجوہات ہیں[2] - ایسا محسوس ہوتا ہے کہ احمد شاہ ولی بہمنی جو کہ حضرت سید محمد گیسو دراز سے بے پناہ عقیدت رکھتا تھا آپ کے وصال پر اس نے ایک صوفی کی کمی محسوس - اور یقیناً اس کمی نے احمد شاہ کی توجہ کرمان کی طرف مبذول کرائی۔ یہاں کرمانی خانوادہ کا ذکر اس لئے برمحل ہے کہ اس سلسلہ سے تعلق رکھنے والے حضرات کا تعلق قادریہ سلسلہ سے ہے - بیدر میں سید شاہ ابوالفیض من اللہ حسینی کی درگاہ آج تک مرجع خلائق ہے - آپ کے فرزند سید شاہ کلیم اللہ حسینی (وفات ۱۴۸۹/۸۹۲) اور سید شاہ ابوالحسن (وفات ۱۴۹۸/۹۰۲) نے بیدر کے عوام پر ایک مذہبی اور سماجی اثر چھوڑا[3] - حضرت گیسو دراز کے ایک خلیفہ حضرت راجو نے بھی دار الخلافہ کی تبدیلی پر بیدر کا رُخ کیا - اور یہیں آپ کا وصال ہوا - ان حضرات کے علاوہ سید سادات سید محمد حنیف[4] (وفات ۱۴۵۵/۱-۹) جن کا تعلق گیلان سے تھا اور جو حضرت مسعود بک دہلوی کے خلیفہ تھے بیدر آئے اور یہیں کے ہو رہے - ان حضرات نے بیدر کے عوام کو چشتیہ سلسلے کی طرف راغب کیا لیکن چشتیہ سلسلے کے نظام کو باقی رکھنے میں ناکام رہے -

۱۶ ویں اور ۱۷ ویں صدی عیسوی میں چشتیہ سلسلے کی تاریخ ایک نظام کی تاریخ نہیں رہتی بلکہ بے شمار شخصیتوں کی سوانح بن کر رہ جاتی ہے - وہ نظم و ضبط وہ باقاعدگی جو دور اوّل کے مرکزی نظام کی خصوصیت تھی اب بالکل ختم ہو گئی - جہاں جس کو موقع ملا اس نے اپنی حیثیت کے مطابق

---

[1] غلام یزدانی بیدر اِٹس ہسٹری اینڈ مانومنٹس، لندن، ۱۹۴۷ - صفحہ ۱۸۵ - [2] ہارون خاں شیروانی بہمنیز آف دی دکن صفحہ ۲۴۰ - محمد سلیمان صدیقی بہمنیز آف دی دکن ۱۵۳۸ - ۱۳۴۷ پی ایچ ڈی تھیسس

[3] - غلام یزدانی، بیدر اِٹس ہسٹری اینڈ مانومنٹس، صفحہ ۸۵ اور ۱۴۸

[4] - سید محمد حسینی مکتوبات صفحہ ۳

[5] - یہ سن دوسرے سنین وفات سے مطابقت نہیں کھاتے بظاہر بے توجہی سے لکھ گئے - طلعت

اور حالات کے مطابق کام کیا۔

بیدر میں باباشاہ کو پکٹ[1] (وفات ۸۰۵/۱۴۰۲) نے ایک چشتی خانقاہ قائم کی آپ کے علاوہ شاہ (وفات ۸۱۰/۱۴۱۴) اور خواجہ شمس الدین شہید (وفات ۸۴۸/۱۴۴۴) نے چشتیہ سلسلے کی تعلیمات کو ... سید شاہ چندا حسنی[2] (وفات ۸۵۸/۱۴۵۴) خلیفہ شیخ عارف جن کا روحانی سلسلہ حضرت نصیر الدین چراغ دہلوی سے ملتا ہے نے گوگی میں اس سلسلے کی تعلیمات کو عام کیا۔

سید محمد حسینی گیسو دراز کے انتقال کے بعد یا ۱۵ ویں صدی عیسوی کے بعد چشتیہ سلسلے میں وہ روحانی کشش باقی نہیں رہی لیکن ۱۶ ویں صدی عیسوی کے اوائل میں شاہ میرانجی شمس العشاق (وفات ۹۰۲/۱۴۹۶) شاہ برہان الدین جانم (وفات ۹۹۰/۱۵۸۲) اور امین الدین اعلیٰ نے (۱۵۱۴/۱۰۸۵–۱۰۰۶) اور آپ کے خلفاء، مریدین اور آپ سے وابستہ حضرات نے چشتیہ سلسلے کے چراغ کو کسی حد تک عادل شاہی دور میں منور رکھا۔

قطب شاہی دور میں حضرت سید محمد حسینی گیسو دراز کے خانوادہ سے تعلق رکھنے والے حضرات میں حسین شاہ ولی (وفات ۱۰۶۸/۱۶۵۷) اور شاہ راجو (وفات ۱۰۹۲/۱۶۸۲) قابل ذکر ہیں۔ ان حضرات نے گولکنڈہ میں دو چشتی خانقاہیں قائم کیں۔

۱۸ ویں صدی میں جب کہ مسلمانوں کا سیاسی نظام تیزی سے زوال پذیر تھا اور ہر طرف اخلاقی ابتری اور زبوں حالی پھیلی ہوئی تھی چشتیہ سلسلے کا دور تجدید و احیا شروع ہوا۔ اس نشاۃ ثانیہ کا سہرا تمام تر حضرت شاہ کلیم اللہ دہلوی کے سر ہے۔ ۱۸ ویں صدی میں دکن میں چشتیہ سلسلے میں ایک نئی روح حضرت شاہ نظام الدین اورنگ آبادی جو کہ شاہ کلیم اللہ دہلوی کے عزیز ترین مرید اور خلیفہ تھے نے اورنگ آباد آ کر دی۔ آپ اپنے پیر کے ارشاد پر دکن آئے اور

---

[1] محمد قطب اللہ تاریخ بیدر، حیدرآباد – ۱۳۱۷، صفحہ

[2] محمد قطب اللہ۔ تاریخ بیدر صفحہ ۱۳۶ – [3] سقاف حدیقۃ رحمانی – صفحہ ۵۰

اورنگ آباد میں نظامیہ سلسلے کی شاندار خانقاہ تعمیر کی۔ امیر و غریب، جاہل و عالم سب ہی پروانوں کی طرح ان کے گرد جمع ہوتے۔ حضرت سید محمد گیسو دراز کے بعد سرزمین دکن پر چشتیہ نظامیہ سلسلے کے کسی اتنے جلیل القدر بزرگ نے قدم نہیں رکھا۔ شاہ نظام الدین صاحب نے دکن میں پہونچ کر ارشاد و تلقین کا ایسا ہنگامہ برپا کیا کہ سارا ملک ان کی شعلہ نفسی سے گرم ہوگیا۔ ع[1]

ضروری گذارش

ادارہ ندوۃ المصنفین کی ممبری یا بُرہان کی خریداری وغیرہ کے سلسلے میں جب آپ دفتر کو خط لکھیں یا منی آرڈر ارسال فرمائیں تو اپنا پتہ تحریر کرنے کے ساتھ ساتھ، برہان کی چٹ پر آپ کے نام کے ساتھ درج شدہ نمبر بھی ضرور تحریر فرمادیں۔ اکثر منی آرڈر کوپن پتہ اور نمبر سے خالی ہوتے ہیں جس سے بڑی زحمت ہوتی ہے

(جنرل منیجر)

[1] خلیق احمد نظامی، تاریخ مشائخ چشتیہ، صفحہ ۲۰۰-۴۰۲

ڈاکٹر سید محمد یوسف

(پروفیسر مختار الدین احمد صدر شعبۂ عربی مسلم یونیورسٹی علی گڑھ)

ڈاکٹر سید محمد یوسف، عربی کے ایک ممتاز عالم اور کراچی یونیورسٹی کے سابق پروفیسر اور صدر شعبۂ عربی کا ۲۲ر جولائی ۱۹۷۷ء کو لندن میں انتقال ہو گیا۔

سید محمد یوسف، ۱۲ر مئی ۱۹۱۶ء کو ہندوستان کی ایک مسلم ریاست بھوپال میں پیدا ہوئے۔ اس وقت بھوپال، غیر منقسم ہندوستان کی ایک مشہور مسلم ریاست تھی جو اہل علم وفن کا مرکز تھی، جہاں نامور علماء، مشہور اطباء اور نعت گو شعرا کثرت سے آباد تھے۔ اس سر زمین نے نواب صدیق حسن خاں (متوفی ۱۳۰۷ھ/ ۱۸۸۹ء) جیسے مشہور عالم دین اور عربی کے نامور مصنف کو پیدا کیا جس کی تصانیف عربی ممالک میں شائع ہوئیں اور جن کی شہرت پورے عالم اسلام میں پھیلی۔

سید محمد یوسف کی ابتدائی تعلیم ان کے والد ماجد سید احسان حسین کی نگرانی میں بھوپال کے مدرسۂ احمدیہ اور مدرسۂ جہاں گیریہ میں ہوئی۔ انھوں نے بھوپال کے ایک عالم سے اسلامیات کی تعلیم حاصل کی۔ انھوں نے ہائی اسکول اور انٹرمیڈیٹ کے امتحانات اجمیر بورڈ سے دیئے اور بی، اے ایک پرائیویٹ امیدوار کی حیثیت سے آگرہ یونیورسٹی سے کیا۔ وہ ۱۹۳۶ء میں مسلم یونیورسٹی علی گڑھ کے شعبۂ عربی میں ایم اے کی کلاس میں داخل ہوئے۔ اس وقت شعبۂ عربی میں ہمارے شیخ اور استاذ علامہ عبد العزیز المیمنی الراجکوٹی صدر شعبہ تھے اور اساتذہ میں ڈاکٹر سید عابد احمد علی، (مؤسس جامعۂ علی گڑھ سر سید احمد خاں (متوفی ۱۸۹۸ء) ایک قریبی رشتہ دار)، جنھوں نے جامعۂ آکسفورڈ سے اصلاح المنطق لابن السکیت پر کام کر کے ڈاکٹریٹ

حاصل کی تھی) مولانا لطف اللہ علی گڑھی (متوفی ۱۹۱۶ء) کے شاگرد مولانا بدرالدین علوی (جنھوں نے مختارالمختار من شعر بشار للتجیبی القیروانی (قاہرہ، ۱۹۳۵ء) دیوان ابن دریدالازدی (قاہرہ ۱۹۰۰) دیوان شعر بشار بن برد (بیروت، ۱۹۶۰) مرتب کرکے شائع کی) ڈاکٹر منظور احمد (جنھوں نے جرمنی سے عربی میں ڈاکٹریٹ حاصل کی تھی اور جن کی الف لیلۃ ولیلۃ اور دوسری عربی داستانوں پر بڑی گہری نظر تھی) اور الاستاذ عبدالحق بغدادی درس دے رہے تھے۔ ڈاکٹر عبدالعلیم احراری بھی اس زمانے میں جامعۂ ملیہ اسلامیہ دہلی سے علی گڑھ آگئے تھے اور شعبۂ عربی سے منسلک ہوگئے تھے۔ مؤخرالذکر نے جامعۂ برلن سے اعجاز القرآن کے موضوع پر کام کرکے ڈاکٹریٹ حاصل کی تھی، یہ مقالۂ علمیہ جرمن زبان سے انگریزی میں ترجمہ ہوکر "اسلامک کلچر" (حیدرآباد) میں دو قسطوں میں چھپا (اسلامک کلچر (۱۹۳۲ء شمارہ ۱-۲) اور اس کا اردو ترجمہ جامعۂ ملیہ اسلامیہ دہلی سے شائع ہوا۔ اسی موضوع پر بعد کو کتاب النکت فی اعجاز القرآن للرمانی (دہلی، ۱۹۳۴) اور البیان فی اعجاز القرآن للخطابی (علی گڑھ، ۱۹۵۳) انھوں نے شائع کی۔

ان اساتذہ میں سے بیشتر سے سید محمد یوسف صاحب نے فیض حاصل کیا۔ اگر ان کی دینی اور مذہبی تعلیم شعبۂ اسلامیات کے سربراہ اور اپنے عہد کے بڑے جید فاضل مولانا سید سلیمان اشرف بہاری (متوفی ۱۳۵۲ھ) کی نگرانی میں ہوئی تو عربی ادب اور ثقافتِ اسلامیہ میں ان کے اصل استاذ پروفیسر عبدالعزیز المیمنی تھے جن کی خدمت میں نہایت سعادت مند شاگرد کی حیثیت سے وہ ہمیشہ حاضر رہتے اور فیض اٹھاتے۔ الاستاذ المیمنی نے جس شفقت و محبت و دلنوازی سے اپنے شاگرد کی تربیت کی اور ان پر اپنی توجہ اور الطاف و کرم کے بادل برسائے وہ ان کے تلامذہ میں بہت کم کو نصیب ہوئے۔ میں نے عمر بھر میں نہ یوسف صاحب ایسا شاگرد دیکھا جو اپنے استاذ پر اس طرح والہانہ فدا ہو۔ اور نہ میمن صاحب ایسا شفیق استاد دیکھا جو

اپنے شاگرد سے بے پناہ محبت کرتا ہو اور اسے اپنے بچوں سے زیادہ عزیز رکھتا ہو۔

سید محمد یوسف نے دو سال تعلیم حاصل کر کے ۱۹۳۵ء میں علی گڑھ سے بہت امتیاز کے ساتھ ایم۔ اے (عربی) کی سند حاصل کی۔ وہ امتحان میں اپنے درجہ میں اول آئے۔ ان کی کلاس کے رفقاء میں تین اصحاب مجھے معلوم ہیں، ڈاکٹر سید احمد، بہار کے ایک ممتاز شریف خاندان سے تعلق رکھتے تھے، جنھوں نے بعد کو ۱۹۵۳ء میں الاستاذ مہدی علام اور عبدالقادر القطّ کی نگرانی میں جامعۂ قاہرہ سے مشہور مصری شاعر علی محمود طٰہٰ (متوفی ۱۹۴۹) پر مقالہ لکھ کر بڑے امتیاز کے ساتھ ڈاکٹریٹ حاصل کی۔ وہ جامعۂ پٹنہ کے شعبۂ عربی کے صدر اور پروفیسر مقرر ہوئے۔ انھوں نے کتاب الوصیّۃ "للموفق ابی محمد عبداللہ بن احمد بن قدامہ المقدسی الدمشقی (متوفی ۶۲۰ھ) پٹنہ سے ۱۹۵۹ء میں شائع کی۔

یوسف صاحب کے دوسرے ساتھی ڈاکٹر سید صدرالدین "فضا" شمسی تھے جو پہلے پٹنہ یونیورسٹی کے شعبۂ عربی میں لکچرر مقرر ہوئے، بعد کو شعبۂ اردو میں منتقل ہو گئے جہاں وہ پروفیسر اور صدر شعبہ مقرر ہوئے۔

ڈاکٹر سید رفیع الدین، یوسف صاحب کے تیسرے ہم سبق تھے جنھوں نے علی گڑھ سے ایم۔ اے (عربی) کے بعد نعت گوئی کی تاریخ پر کام کر کے ایک گراں قدر مقالہ لکھا جس پر انھیں جامعۂ ناگپور سے ڈاکٹریٹ تفویض ہوئی۔ ایک مدت تک ناگپور میں صدر شعبۂ عربی، فارسی، اردو رہ کر ابھی حال میں وہ متقاعد ہوئے ہیں اور ناگپور ہی میں علمی و تعلیمی کاموں میں مصروف ہیں۔

یہ تینوں اساتذہ اپنے زمانے میں عربی کے ممتاز طالب رہے ہیں لیکن سید محمد یوسف ایم۔ اے (عربی) کے امتحان میں اول آئے اور عربی زبان و ادب میں جو درجہ انھوں نے حاصل کیا وہ اہلِ علم سے مخفی نہیں۔

علی گڑھ میں یہ بات مشہور رہی کہ ایم۔ اے کے انشاء کے پرچہ میں یوسف صاحب کو استاذ محترم

میمن صاحب نے سو فیصدی نمبر دیئے تھے۔ میں نے اس خبر کی استاد سے تصدیق چاہی اور ان سے پوچھا کہ ان کا پرچہ کیسا تھا جس پر آپ نے انھیں سو میں سو نمبر دیئے تھے۔ فرمایا پورے پرچہ میں ایک جگہ بھی قلم رکھنے کی گنجائش نہیں تھی۔ یعنی زبان و بیان کی کوئی غلطی نہیں تھی۔ عبارت مضبوط اور بے داغ تھی، صرف دو مقامات پر دو لفظ انھوں نے ایسے استعمال کیے تھے کہ ایک لفظ میں استعمال نہ کرتا اور دوسرا لفظ دارجہ کا تھا جسے میں پسند نہیں کرتا کہ میرے شاگردوں میں کوئی استعمال کرے۔

ایم۔ اے کی تکمیل کے بعد یوسف صاحب نے استاد گرامی میمن صاحب کی نگرانی میں انھیں کے پسندیدہ موضوع مہلب بن ابی صفرۃ پر ڈاکٹریٹ کے لئے مقالہ لکھا یہ بڑا اہم تاریخی کام ہے۔ اس مقالہ کے ممتحن ہندوستان کے مشہور عالم ڈاکٹر عظیم الدین احمد صدر شعبۂ عربی پٹنہ یونیورسٹی تھے (جنھوں نے نشوان بن سعید الحمیری کی کتاب شمس العلوم ودواء کلام العرب من الکلام کا ایک حصہ اڈٹ کر کے جرمنی سے ڈاکٹریٹ لی تھی۔ اس کتاب کا یہ حصہ گب میموریل سیریز لندن سے شائع ہوا) ڈاکٹر صاحب نے یوسف صاحب کے مقالے کی اپنی رپورٹ میں بے حد تعریف کی تھی۔ یہ مقالہ انگریزی میں تھا اس کے کچھ ابواب اسلامک کلچر (حیدر آباد) میں بالاقساط شائع ہوئے۔ افسوس ہے کہ مکمل کتاب اب تک شائع نہیں ہو سکی۔ یوسف صاحب علامہ میمن کی نگرانی میں کام کرنے والوں میں پہلے طالب علم ہیں جنھیں ڈاکٹریٹ ملی اور اس طرح شعبۂ عربی کے پہلے ریسرچ اسکالر ہیں جو علی گڑھ سے پی۔ ایچ ڈی ہوئے۔

یوسف صاحب غالباً ۱۹۴۲ء میں علی گڑھ کے شعبۂ عربی میں لیکچرر مقرر ہو گئے۔ میں ۱۹۴۳ء میں جب علی گڑھ آیا تو انھیں شعبہ میں لیکچر دیتے ہوئے پایا۔ اس زمانے میں ان کا ایک ایسا وصف دیکھنے میں آیا جو بہت کم لوگوں میں ہوتا ہے۔ انھیں کلاس میں سبق کے دوران جب بھی کوئی مشکل پیش آتی، تو بلا تکلف اپنے طالب علموں کے سامنے اپنی کتاب اٹھا کر میمن صاحب کے کمرے میں جہاں وہ ایم۔ اے کے طالب علموں کو درس دیتے رہتے

پہنچ جاتے اور اپنی مشکل حل کرتے اور اسی طرح کتاب ہاتھ میں لئے اپنی کلاس میں داخل ہوتے اور شاگردوں کو پڑھانے میں مشغول ہوجاتے۔

یوسف صاحب اس طرح کئی سال تک علی گڑھ میں لیکچرر رہے۔ تقسیم ہند سے پہلے غالباً ۱۹۴۶ء کی ابتدا میں انھیں مصر جانے کا موقع مل گیا، وہاں وہ فؤاد اول یونیورسٹی قاہرہ میں ۷ سال تک اردو کے استاد رہے۔ وہاں انھیں مصری علماء سے ملنے ملانے اور ان سے مستفید ہونے کے مواقع ملے اور سب سے بڑی بات یہ ہوئی کہ انھیں دار الکتب المصریہ کے مخطوطات سے مستفید ہونے کے مواقع فراہم ہوئے اور اس میں کوئی شبہ نہیں کہ انھوں نے اس موقع سے خوب فائدہ اٹھایا۔ مصر کے دوران قیام میں ان کی عربی بولنے کی مشق بڑھی اور ان کی تحریروں میں مزید نکھار اور حسن پیدا ہوا، پھر ان کے مضامین عربی میں لکھے ہوئے اس زمانے کے ہیں جو یونیورسٹی کے مجلہ اور دوسرے رسائل میں شائع ہوئے۔

فؤاد اول یونیورسٹی کی ملاقات کے بعد وہ سری لنکا چلے گئے جہاں وہ پیرادینیا یونیورسٹی کے شعبۂ عربی میں استاذ مقرر ہوئے اور کئی سال پروفیسر اور شعبے کے صدر رہنے کے بعد ۱۹۷۲ء میں ان کی مدتِ ملازمت ختم ہونے پر انھیں ایک سال کی توسیع ملی۔ پھر وہ کوالالمپور کی یونیورسٹی میں پروفیسر ہوگئے اور اب وہ تقریباً ایک سال نائیجیریا کی یونیورسٹی جاس (J O S) کے شعبۂ مذاہب میں استاد کی حیثیت سے کام کر رہے تھے کہ یونیورسٹی ہی کے کسی کام کے سلسلے میں لندن کے راستے کراچی کے لئے عازم ہوئے۔ ابھی ان کا قیام لندن میں ہی تھا کہ ۲۲ر جولائی [illegible]ء کو آکسفورڈ اسٹریٹ میں ان پر قلب کا اچانک حملہ ہوا اور اسی وقت جاں بحق تسلیم ہوگئے۔ ان کی تجہیز و تکفین کراچی میں عمل میں آئی

یوسف صاحب کی شادی ۱۹۴۵ء میں سید بشیر حیدر صاحب مرحوم سابق سٹی مجسٹریٹ لکھنؤ کی صاحبزادی انور بشیر سے بمبئی میں ہوئی۔ اولادِ صلبی میں پانچ لڑکیاں فوزیہ، امیمہ، سلویٰ منّی، ہالہ ہیں اور لڑکا باقی یوسف ہے۔ فوزیہ کی شادی پیرادینیا (لنکا) میں معاشیات کے ایک پروفیسر سے ہوئی ہے۔ یہ دونوں آج کل کشمیر یونیورسٹی میں مقیم ہیں۔ دوسری لڑکی امیمہ کی شادی

ڈاکٹر ریاض سے ہوئی ہے جو سعودی عربیہ میں ڈاکٹر ہیں۔ سلویٰ ابھی ناکتخدا ہے اور کراچی میں ٹیچر ہیں۔ چوتھی بچی مُنی پٹیل پونا (ہندستان) میں اپنے شوہر کے ساتھ ہے۔ پانچویں ہالہ ابھی ناکتخدا ہے اور کراچی میں زیر تعلیم ہے۔ یوسف صاحب کا لڑکا ہانی یوسف جس کی عمر ابھی ۱۰ سال ہے کراچی میں تعلیم حاصل کر رہے ہیں۔ بچوں اور بچیوں کے خالص عربی ناموں سے یوسف صاحب کی عربوں اور عربی سے دلچسپی اور گہرے شغف کا اظہار ہوتا ہے۔

ڈاکٹر سید محمد یوسف کی دو بہنوں نے بھی علی گڑھ ہی میں تعلیم حاصل کی۔ بڑی بہن ڈاکٹر ام ہانی فخر الزماں ہیں جنھوں نے علی گڑھ سے ایم اے، پی۔ ایچ ڈی کیا۔ اور پھر لکھنؤ سے ڈی لٹ کی ڈگری حاصل کی۔ یہ شعبۂ فارسی میں سینئر ریڈر ہیں۔ چھوٹی بہن کا نام امت العزیز ہے۔ انھوں نے علی گڑھ سے فارسی میں ایم۔ اے کیا اور ایل ایل بی کی سند بھی علی گڑھ ہی سے حاصل کی۔

سنہ ۵۰ء کے لگ بھگ کچھ دن انھوں نے کراچی میں وکالت کی پھر وہ امریکہ جا کر کنساس یونیورسٹی سے ایجوکیشن میں ایم۔ اے کی ڈگری حاصل کر کے واپسی پر کراچی کے ٹیچرس ٹریننگ کالج میں استاد ہو گئیں اور اب بھی معلّمی کا یہ سلسلہ جاری ہے۔ ان کی شادی احمد علی صاحب خلف سید نواب علی صاحب مرحوم، سابق پروفیسر فارسی ریاست جونا گڑھ سے ہوئی۔ یوسف صاحب کے خاندانی حالات اور دوسرے کوائف مجھے انھی سے معلوم ہوئے جن کے لئے میں ان کا ممنون ہوں۔ یوسف صاحب نے جامعۂ کراچی میں متعدد طالب علموں سے ڈاکٹریٹ کے مقالے اپنی نگرانی میں لکھوائے، ڈاکٹر زکریا الکتابجی نے "الترک فی مؤلفات الجاحظ ومکانتھم فی التاریخ الاسلامی، الی اواسط القرن الثالث الھجری" پر مقالہ لکھ کر ڈاکٹریٹ حاصل کی۔ اس مقالے کا ایک حصہ مجلۃ المجمع اللغوی (دمشق) میں شائع ہوا۔

ڈاکٹر سید محمد یوسف کی تصانیف و تحریرات کی تعداد زیادہ نہیں لیکن جو کچھ انھوں نے لکھا ہے اس سے ان کی وسعت معلومات اور دقّتِ نظر کا پتہ چلتا ہے۔ ان کی کچھ تصانیف یہ ہیں۔

۱۔ الاشباہ والنظائر		للخالدیین (ج ۱، ۲) القاہرۃ ۱۹۵۸ء، ۱۹۶۵ء

۲۔ کتاب الانوار و محاسن الاشعار للشمشاطی ج ۱، الکویت، ۱۹۷۷
۳۔ من نسب الی امہ من الشعراء للمیمنی مجلۃ المجمع اللغوی دمشق ۱۹۵۲
۴۔ شرح ما یقع فیہ التصحیف والتحریف لابی احمد العسکری (زیر طبع)
یہ کتاب مشہور ادیب اور محقق استاد احمد راتب النفاخ کی نظر ثانی کے بعد مجمع اللغوی (دمشق)
کے زیر اہتمام چھپ رہی ہے۔
۵۔ مھلّب بن ابی صفرۃ

انھوں نے ابن طفیل کی حی بن یقظان کا اردو میں ترجمہ بھی کیا ہے۔ جو انجمن ترقی اردو
کراچی سے شائع ہوا۔ اس کے علاوہ اردو انسائیکلوپیڈیا آف اسلام (لاہور) اور دوسرے اردو
رسائل میں ان کے متعدد تحقیقی مضامین چھپے ہیں۔

عربی مضامین میں قابل ذکر یہ ہیں۔
۱۔ مکتوب الصابی مجلۃ المجمع العلمی دمشق (۱۹۵۰) جلد ۲۵ جزء ۵
۲۔ نسخۃ فریدۃ من الجواھر المکللۃ فی الأخبار المسلسلۃ للسخاوی مجلۃ المجمع العلمی دمشق ۲۳ : ۴
۳۔ المرتضی کالھند: لا ینکر معدنہ " " ۲۳ : ۳۱
۴۔ العلاقات التجاریۃ مجلۃ کلیۃ الآداب بجامعۃ فؤاد الاول (القاہرہ) یالو ۱۹۵۳
۵۔ من کتاب الاشباہ والنظائر للخالدیین مجلۃ المجمع العلمی دمشق ۲۶ : ۴
" " " " ۲۷ : ۱
" " " " ۲۸ : ۲
۶۔ رسالۃ الغفران للمعری، تحقیق الدکتورۃ بنت الشاطئ مجلۃ الکتاب یولیہ ۱۹۵۱

کتاب نقد النثر

اور اس کے مؤلف کی مجہول شخصیت

(از مولانا ابو محفوظ الکریم معصومی استاذ مدرسہ عالیہ کلکتہ)

(۲)

اس عبارت سے نتیجہ نکالنے میں بھی خفاجی نے غلطی کی ہے۔ اس نے التوحیدی اور علی بن عیسٰی الوزیر کے بیان میں مذکور کتاب کو کتاب صنعۃ الکتابہ یا سر البلاغۃ میں سے ایک قرار دیا ہے۔ اور یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ توحیدی اور وزیر کی مراد انہی میں سے ایک ہو سکتی ہے۔ حالانکہ توحیدی کی عبارت جو وزیر علی بن عیسٰی کے بیان پر مشتمل ہے اس میں تصریح اس بات کی موجود ہے کہ کتاب مشار الیہ کئی منزلوں میں تقسیم تھی۔ اور ان میں سے منزلۂ ثالثہ صرف فنونِ بلاغہ کے بیان میں تھا۔ گویا وزیر اور توحیدی نے کسی مستقل کتاب کے بجائے صرف ایک منزل یا چند ابواب کے مجموعہ کا ذکر کیا ہے۔ اور یہ منزل کسی وسیع تر کتاب کا جزو تھی نہ کہ مستقل کتاب۔ اب ہمیں یہ دیکھنا چاہیئے کہ قدامہ کی کونسی کتاب چند منزلوں پر مشتمل تھی۔ قدامہ کے تذکرہ نگاروں میں سے ابن الندیم، یاقوت اور مطرزی تینوں متفقہ طور پر قدامہ کی صرف ایک ایسی کتاب کا ذکر کرتے ہیں جو کئی منازل میں ترتیب دی گئی تھی۔ اور وہ کتاب الخراج وصنعۃ الکتابہ کے سوا دوسری کتاب نہیں ہو سکتی۔ اس متفقہ بیان کے پیشِ نظر سیدھی بات یہ ہے کہ جس کتاب کا ذکر وزیر علی بن عیسٰی نے کیا ہے اس کو کتاب الخراج وصنعۃ الکتابہ سمجھنا چاہیئے چنانچہ یاقوت نے اس عبارت کا یہی مطلب سمجھا ہے اور وزیر علی بن عیسٰی کو جو کتاب سنہ ۳۲۰ھ میں قدامہ نے پیش کی تھی اس کا نام الکتاب الخراج ہی بتایا ہے۔ لہٰذا خفاجی کا یہ قول کہ وزیر کو جو کتاب سنہ ۳۲۰ھ میں پیش کی گئی وہ کتاب صنعۃ الکتابہ اور سر البلاغۃ میں سے ایک تھی قطعاً بے بنیاد اور غلط ہے۔ اس سلسلہ

میں صریح دلیل یہ ہے کہ کتاب الخراج وصنعۃ الکتابہ کے علاوہ قدامہ کی کسی دوسری کتاب کے مباحث کا کئی منزلوں میں منقسم ہونا پایۂ ثبوت کو نہیں پہنچتا۔ خود حاجی خلیفہ جس کی زبانی خفاجی کو سرالبلاغہ کا نام معلوم ہوا ہے اس کتاب کے نام کے علاوہ اس کے مضمون و مباحث کی تقسیم کے بارے میں کچھ نہیں لکھتا یا شرنشی جو حاجی خلیفہ سے بہت پہلے سرالبلاغہ سے متعارف ہو چکا ہے اور جس کی عبارت سے خفاجی آگاہ نہیں، وہ بھی کتاب سرالبلاغہ کے منازل میں منقسم ہونے کی اطلاع نہیں دیتا۔ علی ہٰذا القیاس عبدالرحمن الیزداوی جو قدامہ کی ایک مستقل کتاب کا اجمالاً ذکر کرتا ہے وہ بھی اس کتاب کی اندرونی تقسیم و تبویب کی بابت خاموش ہے۔

خفاجی کی ایک اور غلطی یہ ہے کہ اس نے قدامہ کی ایک کتاب کا نام کتاب فی صنعۃ الکتابہ بتایا ہے۔ لیکن اس کا کوئی حوالہ درج نہیں کیا۔ ہمیں یقین ہے کہ کتاب فی صنعۃ الکتابہ قدامہ کی وہی مایۂ ناز تالیف ہے جس کے اندر خراج سے بھی طبقۂ کتاب کی مناسبت کے لحاظ سے بحث کی گئی ہے۔ اور جو بلفظ دیگر بعینہ کتاب الخراج وصناعۃ الکتابہ ہے۔ ہمارے علم میں صرف المطرزی نے اس کا ذکر کتاب صناعۃ الکتابہ کے عنوان سے کیا ہے چنانچہ اس کے الفاظ یہ ہیں: ولہ مصنفات فی صنعۃ الکتابۃ وغیرھا۔ (المطرزی: ص ۵ مطبوعہ تبریز) خود ابوحیان التوحیدی کی عبارت میں اس نام کا پتہ نہیں اور نہ کسی ایسے مصدر سے اس کی تائید ہوتی ہے جو ضمناً قدامہ کی کسی کتاب کا نام بتلائے ہمارے نزدیک صنعۃ الکتابہ کے نام سے قدامہ کی کوئی مستقل کتاب نہ تھی بلکہ یہ نام اس کی معروف کتاب کے نام کا ایک جزو ہے جس کا تذکرہ قدامہ کے تذکرہ نگار اور اس کی کتابوں سے اقتباس کرنے والوں نے یہ نام کتاب الخراج وصناعۃ الکتابہ کیلئے ہے۔)

یہ مسئلہ قابلِ غور رہ جاتا ہے کہ کتاب نقدالنثر کا قدامہ کے والد جعفر سے منسوب کیا جانا کس حد تک صحیح ہو سکتا ہے؟ یہ واضح رہے کہ اس خیال کی واقعی دلیل اب تک ہمیں نہیں مل سکی ہے جو اپنی قوت کے اعتبار سے اس خیال کی تائید کرتی ہو۔ دنیسے یہ میری ذاتی رائے ہے جو اس بحث کے نتیجہ میں قائم ہوئی اور میرے نزدیک کچھ ایسے قوی اسباب موجود ہیں جن کی بنا پر اس خیال کا اظہار کیا جا سکتا تھا۔ افسوس

یہ ہے کہ جعفر کی کتابیں جن کے بارہ میں خطیب کے یہ الفاظ ہیں : ان لہ مؤلفات فی صنعۃ الکتابۃ، ان میں سے ایک بھی ہماری دست رس میں نہیں ہے کہ نقد النثر سے اس کا مقابلہ کیا جاتا، اور دلالت اسلوب، ثقافت کتاب، اور مؤلف کے طرز فکر و نقطۂ نظر کے باہمی تقابل سے کتاب نقد النثر کے مؤلف کی شخصیت کا سراغ لگایا جا سکتا۔ کہا جاتا ہے کہ جعفر زندگی بھر نصرانی رہا اس کے مقابلہ میں مؤلف نقد النثر کٹر شیعی تھا۔ نصرانیت کے ساتھ علویوں کی جنبہ داری کا پیوند کچھ عجیب سا معلوم ہوتا ہے اس سے زیادہ حیرت کی بات یہ ہوگی کہ ایک نصرانی کی کتابوں کے نام الایضاح یا التعبد بالحجہ ہوں۔ مگر اس کے ساتھ ہی ہمیں ملحوظ رکھنا چاہیئے کہ عراق اور ایران کے بہتیرے نصاریٰ ذاتی یا سیاسی مفاد کے پیش نظر علویوں کی جنبہ داری کیا کرتے تھے۔ علاوہ بریں صحیح تاریخی روایات سے جعفر کا مدۃ العمر نصرانی رہنا ثبوت کو نہیں پہنچتا (اس موقع پر خفاجی کا رہوار قلم بہت سست گام نظر آتا ہے۔ وہ ایک طرف جعفر کو نصرانی گردانتے ہیں جیسا کہ عام طور پر قدامہ سے بحث کرنے والے تمام مستشرقین اور ان سے متاثر عرب اہل تحقیق کا طریقہ ہے، دوسری طرف صحیح تاریخی روایات کی آڑ لے کر اس نظریہ کی تردید بھی کی ہے۔ لیکن ان روایات کا حوالہ نہیں دیا جو صحیح اور تاریخی ہیں۔ آخر وہ روایات کیا ہیں اور کہاں ہیں ؟ ان روایات سے خفاجی کی مراد کیا ہے معلوم نہیں۔ قدامہ کے تذکرہ نگاروں میں سے قدیم تر شخص ابن الندیم ہے، جس کا اثر بعد کے تمام تذکرہ نگاروں پر پڑا، اس نے قدامہ کو اپنے خاندان کا اولین مسلم قرار دیا ہے۔ اور اس کا خاندانی مذہب نصرانیت بتایا ہے۔ اس کی بنیاد پر قدامہ کے باپ کا مدۃ العمر نصرانی رہنا سمجھ میں ضرور آتا ہے لیکن ابن الندیم نے قدامہ کے باپ جعفر کو ایک عامی اور علم و ادب سے بے بہرہ قرار دے کر اس کو قابل ذکر نہیں سمجھا۔ میں نے قدامہ کے خاندان کے بارہ میں اپنے محولہ بالا مضمون مطبوعہ برہان میں طبری کی ایک صریح روایت کو پیش کر کے قدامہ کے دادا قدامہ بن زیاد الکاتب النصرانی کی نشان دہی میں جو کچھ لکھا تھا آج تک مجھے اس پر اصرار ہے اور میرے نزدیک قدامہ بن زیاد الکاتب جو اتباخ کا سیکرٹری تھا اپنے خاندان کا پہلا شخص ہے جس نے چاہے مصلحت کی بنا پر ہو اسلام ضرور قبول کیا۔ خطیب کا جعفر بن قدامہ بن زیاد میری رائے میں اسی قدامہ کاتب اتباخ کا فرزند ہے اور قدامہ بن جعفر مؤلف نقد الشعر و

کتاب الخراج وصناعۃ الکتابہ، جعفر کا فرزند قدامہ بن زیاد کے قبول اسلام کے بعد کوئی وجہ نہیں کہ اس کے لڑکے جعفر کے اسلام کے بارہ میں شک کیا جائے۔ یا اس کے پوتے قدامہ بن جعفر کو نومسلم قرار دیا جائے۔ میں اس خیال کے خلاف کوئی دلیل نہیں پاتا اور اس امر کا قائل ہوں کہ قدامہ بن جعفر جس کے بارے میں ابن الندیم بعد المکتفی قبول اسلام کی تصریح کرتا ہے دراصل پیدائشی مسلم تھا۔ اور ابن الندیم کی تصریح کا اس باب میں اسی طرح ناقابل تسلیم ہے جس طرح کہ قدامہ کے باپ جعفر بن قدامہ کے بارہ میں اس کا بیان ناقابل اعتناء سمجھا گیا ہے میں نے اپنے مضمون میں خطیب کے بیان سے اس نتیجہ کا استخراج بھی کیا تھا کہ اگر جعفر غیر مسلم ہوتا تو خطیب اس کی تصریح کر دیتے، خطیب کا جعفر کو اپنی تاریخ میں جگہ دینا اور اس کے مذہب سے سکوت اختیار کرنا میرے نزدیک ایک قوی قرینہ ہے اس کے مسلم ہونے کا۔ خفاجی کو طبری کی اس عبارت کا علم نہیں ہو سکا ورنہ وہ اس کی تشریح میں ضرور کئی صفحے مزید سیاہ کر ڈالتے)

ڈاکٹر علی حسن[1] عبد القادر نے اسی موضوع پر ایک مقالہ شائع کیا تھا جس میں انھوں نے اپنی تحقیق کو حسب ذیل الفاظ کے تحت پھیلا کر پیش کیا ہے:-

۱- کتاب البرھان فی وجوہ البیان : ابوالحسین اسحق بن ابراہیم بن سلیمان بن وھب الکاتب کی تالیف ہے۔ جس کی ایک تہائی نام نقد النثر شائع ہو چکی ہے۔ اس کی اشاعت ڈاکٹر طٰہٰ حسین اور استاد عبد الحمید العبادی کی سعی و تحقیق سے ہوئی اور کتاب کی نسبت ابوالفرج قدامہ بن جعفر الکاتب البغدادی متوفی ۳۳۷ھ سے کی گئی تھی اس کی اشاعت کی بنیاد مکتبہ اسکوریال کے ایک قلمی نسخہ زیر شمارہ ۲۴۲ پر رکھی گئی ہے۔

ہمیں ایک قلمی نسخہ ذخیرہ تشسٹر بیتی[2] میں زیر رقم ۷۷ دستیاب ہوا جس کا نام کتاب البرہان

---

(۱) خفاجی نے ڈاکٹر علی حسن عبد القادر کی تحقیق پیش کرنے سے پہلے اپنے ایک رفیق استاد حسن جاد کے مقالہ کا خلاصہ پیش ہے چونکہ اس میں کوئی نئی بات نہ تھی بلکہ انہی نظریات کی تکرار تھی جن کی تشریح خفاجی نے استاذ محمد عرفہ کے حوالہ سے اپنے الفاظ میں کی ہے، لہٰذا اس حصہ کو میں نے حذف کر دیا ہے اس کے لئے مزید تمدن ملاحظہ فرمائیں (الحج اکتوبر ۱۹۵۸ء ص ۵۵۹-۵۶۰)

(۲) HESTER BEATTY COLLECTION Dublin -۱ اس مخطوطہ کی تفصیل مضمون ہٰذا کے اخیر میں ملاحظہ فرمائیں

فی وجوہ البیان سے کتاب نقد النثر سے اس کا مقابلہ کرنے پر اس حقیقت کا انکشاف ہوا کہ یہ نسخہ اور نقد النثر دونوں دراصل ایک ہی کتاب ہیں۔ البتہ یہ قلمی نسخہ، مطبوعہ کتاب کی بہ نسبت تقریباً دو تہائی زیادہ مواد پر مشتمل ہے۔ اور ہمیں کسی قسم کا شک نہیں کہ قلمی نسخہ کے زوائد درحقیقت مطبوعہ کتاب کے اصلی اجزاء ہیں جو اسکوریال کے مخطوطہ سے ساقط ہو گئے ہیں۔ اس مسئلہ کی وضاحت یوں ہوتی ہے کہ مؤلف نے اس کتاب کو بیان کے مندرجہ ذیل وجوہ چہارگانہ پر منقسم کیا ہے :-

۱- البیان بالاعتبار (۲) البیان بالاعتقاد (۳) البیان بالعبارۃ (۴) البیان الرابع بالکتاب

یہی آخری مبحث مطبوعہ نسخہ سے ساقط ہے اس خلاء کو محسوس کر کے کتاب کے ایڈیٹر نے یہ توجیہ کی تھی کہ وجہ چہارم یعنی البیان بالکتاب کو مبحث سوم (البیان بالعبارۃ) متضمن ہے (لہذا مباحث کی ابتدائی تقسیم کے چار حصوں پر مشتمل ہونے کے باوجود کتاب صرف تین مبحث پر ختم کر دی گئی)، اس نسخہ میں البیان الرابع بہت مبسوط اور دراز ہے، کتاب کے بقیہ مباحث کے مقابلہ میں اس مبحث نے زیادہ اوراق کا احاطہ کر لیا ہے، جس میں باب المعمی پر کلام ملتا ہے، عروض و قوافی کی پوری تفصیل ملتی ہے اور وجوہ الحدیث کے باقی ماندہ ابواب الگ الگ ملتے ہیں۔ مراتب القول اور مراتب المستمعین کی پوری تفصیل بھی ملتی ہے غرض ہمارا معلوم کردہ نسخہ، کتاب کا مکمل نسخہ ہے۔

۲- ہمارے نشان دادہ مخطوطہ کی اہمیت کا انحصار صرف اس کے کامل متن پر مشتمل ہونے پر نہیں ہے بلکہ اس کی دوسری وجہ یہ ہے کہ اس کے ذریعہ مؤلف کتاب کی شناخت تحقیقی طور پر ہو جاتی ہے۔ اور قدامہ بن جعفر کی طرف اس کی نسبت کا بے بنیاد ہونا بالکل ظاہر ہو جاتا ہے۔ مؤلف کتاب کا نام ابو الحسین اسحاق بن ابراہیم بن سلیمان بن وہب الکاتب ہے۔ پھر اس کتاب کا پورا نام البرہان فی وجوہ البیان صرف اسی مخطوطہ کے ذریعہ معلوم ہو سکا ہے۔

کتاب اور مؤلف کتاب کے سلسلہ میں جو مباحث پیدا ہو چکے ہیں، ان کے پیش نظر ہمارے مذکورہ دعووں کی تائید مندرجہ ذیل دلائل سے ہوتی ہے۔

یہ صحیح ہے کہ موضوع کتابہ پر قدامہ بن جعفر کی ایک تالیف تھی لیکن وہ کتاب نقد النثر یا کتاب البرہان

نہیں ہو سکتی بلکہ اس کا نام کتاب الخراج و صناعۃ الکتابہ ہے جس کا ایک قلمی نسخہ مکتبۂ کوپریلی (استانبول) میں محفوظ[1] ہے۔ مستشرق دی خویہ نے اسی نسخہ کے اقتباسات کو کتاب الخراج[2] کے عنوان سے شائع کیا۔ یہ اقتباسات منزل خامسہ کے ابواب دوم، سوم، چہارم، پنجم، یازدہم اور منزل سادسہ کے ششم وہفتم دو باب ہیں۔ یاقوت نے قدامہ کے تذکرہ میں اسی کتاب کے متعلق تحریر کیا ہے کہ اس کی ایک کتاب خراج اور صناعۃ الکتابہ پر ہے جس کو کئی مراتب میں مرتب کیا اور جس میں انشا پردازوں کیلئے تمام ضروری امور کی وضاحت نو منزلوں (تسع منازل) میں کی ہے۔ مؤلف نے پہلے کتاب کے آٹھ منازل رکھے تھے بعد میں نویں منزل کا اضافہ کیا۔ اسی کتاب کا بیان مطرزی کے یہاں کتاب الایضاح فی شرح مقامات الحریری (نسخۂ برٹش میوزیم) میں قدامہ کی تصانیف کے ضمن میں ملتا ہے کہ قدامہ کی تصانیف کثیر ہیں، ان میں سے ایک کتاب الالفاظ ہے، دوسری کتاب نقد الشعر ہے جو بہت خوب کتاب ہے اور میرے مطالعہ میں رہ چکی ہے میں نے اس سے مفید باتیں نقل کی ہیں۔ یہ بھی کہا گیا ہے کہ یہ کتاب قدامہ کے والد جعفر کی تالیف ہے، اور ان میں سے ایک کتاب صناعۃ الکتابہ ہے (خراج کا لفظ مطرزی نے سہواً ساقط کر دیا ہے، اس کے زیر مطالعہ نسخہ سے ساقط رہا ہوگا یا اختصار مد نظر ہوگا) جو مجھے دستیاب ہوئی ہے، اس میں وہ کمیاب باتیں ملتی ہیں جو ڈھونڈنے پر بھی کہیں اور مل نہیں سکتی ہیں۔ پوری کتاب سات منزلوں پر مشتمل ہے (یشتمل علی سبع منازل) میرے خیال میں سبع بگڑی ہوئی شکل ہے تسع کی

---

(۱) یہ منفرد نسخہ ہے جو صرف چار منزلوں پر (پانچویں سے آٹھویں منزل تک) مشتمل ہے۔ منزل اول تا چہارم کا کہیں وجود نہیں ہے۔ نویں منزل بھی [illegible]

(۲) ابن خرداذبہ کی کتاب المسالک والممالک کے آخر میں ص ۱۸۴ تا ۲۶۶ ان اقتباسات کا اندراج ہے بعنوان: نبذ من کتاب الخراج وصنعۃ الکتابۃ لابی الفرج قدامۃ بن جعفر الکاتب البغدادی (مطبوعہ بریل ۱۸۸۹ء / ۱۳۰۶ھ) ان اقتباسات کی مذکورہ تفصیل کے برخلاف ایک ایرانی فاضل حسین خدیو جم نے تصریح کی ہے کہ دخویہ نے منزلہ خامسہ کے گیارھویں باب سے منزلہ سادسہ کے آخر تک ابن خرداذبہ کے ضمیمہ میں شائع کیا ہے۔ حسین خدیو نے پہلی بار منزلہ خامسہ کو دسویں باب تک ۱۹۶۵ء میں شائع کیا ہے

کتاب الایضاح کے عمدہ نسخوں میں بہت ممکن ہے کہ یہ تصحیف نہ ہوئی ہوگی) اور ہر منزل چند ابواب کو حاوی ہے۔ کتاب المنتظم میں ابن الجوزی ۳۳۷ھ کے تحت واقعات درج کرتے ہوئے قدامہ کی وفات کا ذکر کرتے ہیں اور اس کی کتاب الخراج وصناعۃ الکتابہ کو کتاب حسن کہتے ہیں۔

ان لوگوں کے یہاں کتاب کی جو لسنان دہی ملتی ہے، وہ کتاب نقد النثر (کتاب البرہان) کی تبویب سے کوئی مناسبت نہیں رکھتی۔ نقد النثر کے جملہ مباحث کل چار بابوں میں آگئے ہیں۔ بلکہ خراج اور صنعۃ الکتابہ سے متعلق مضامین کو مؤلف کتاب نے جس حد تک درج کتاب کرنا چاہا ہے وہ بھی ان چار بابوں میں آجاتے ہیں اس کے ماسوا قدامہ کی کتاب الخراج وصناعۃ الکتابہ کا جو حصہ مطبوع ہے اس کا مقابلہ نقد النثر کے اس حصہ سے کیجئے جس کو خراج کے موضوع سے تعلق ہے، تو دونوں کا اختلاف بدیہی طور پر سامنے آجاتا ہے۔ بالآخر اس امر سے انکار کی گنجائش باقی نہیں رہتی کہ قدامہ اور ابوالحسین میں سے ہر ایک نے مشترکہ موضوع پر قلم اٹھایا اور اپنے اپنے طور پر ہر ایک نے موضوع کا حق ادا کیا۔ قدامہ نے اپنی کتاب ۳۲۰ھ سے پہلے لکھی تھی جبکہ ابوالحسین کی کتاب ۳۳۵ھ ہجری کے بعد کی تحریر معلوم ہوتی ہے۔ دونوں کا زمانہ ان تاریخی حقائق سے متعین ہو جاتا ہے جو دونوں کتابوں میں جابجا مذکور ہیں۔

ایک اور بات قابل لحاظ ہے کہ قدامہ کی معروف ترین کتابوں میں ایک کتاب نقد الشعر ہے جس میں شعر اور اس سے متعلق مضامین خاص طور پر سپرد قلم کئے گئے ہیں۔ کتاب نقد النثر (کتاب البرہان) کا مؤلف بھی اپنی کتاب میں شعر کو بحث کا موضوع قرار دیتا ہے۔ اگر یہ کتاب قدامہ ہی کی ہوتی تو اس کو دوبارہ شعری مباحث پر تفصیل سے کلام کرنے کی ضرورت محسوس نہ ہوتی۔ اس بات سے قطع نظر کتاب البرہان میں موضوع شعر پر جو کلام ملتا ہے وہ جوہری اعتبار سے کتاب نقد الشعر کے شعری مباحث سے مختلف ہے۔

یہ امر بھی ملحوظ رہے کہ کتاب البرہان کا مؤلف بہ ہر مناسبت آل وہب کی مشہور شخصیتوں کا ذکر ضرور کرتا ہے، تعظیم و تکریم اور بڑے فخر و مباہات سے ان کے حوالے دیتا ہے، اس کی ایک مثال یہاں پیش کی جاتی ہے ۔۔۔۔ "ہمارے شیخ ابو علی حسن بن وہب رحمہ اللہ (کہا کرتے) تھے ۔۔۔۔ ابوایوب

رضی اللہ عنہ نے کہا ۔۔۔ ابوایوب رحمہ اللہ نے ایک شخص کا ذکر کیا جو بلاغت میں مشہور تھا ۔۔۔ بلاغت کا ذکر اگر ہم اپنے شیخ رحمہ اللہ کے اس قول ہی سے شروع کرتے، تو بھی کافی وشافی ہوتا ۔۔۔"

اس عبارت میں جس ابوایوب کا ذکر ہے اس سے سلیمان[1] بن وہب مراد ہے جو اس خانوادہ رکن رکین اور کتاب البرہان (نقد النثر) کے مؤلف کا دادا ہے

ہمیں اس واقعہ کو بھی نظر انداز کرنا نہیں چاہیے کہ بطلیوسی[2] نے ادب الکتاب کی شرح میں جو تمہیدی فصلیں لکھی ہیں (ص ۶۶ تا ص ۹۰) وہ لفظ بہ لفظ کتاب البرہان کی بعض فصلوں سے مطابقت رکھتی ہیں ان فصول میں بطلیوسی نے ابوالحسین یا قدامہ کا حوالہ نہیں دیا ہے بلکہ اس کے بیان سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس کے نزدیک ان فصول کی مندرجہ باتیں ابن مقلہ سے ماخوذ ہیں (م ۳۲۷ھ) گرچہ کتاب البرہان کو ابن مقلہ کی تالیف قرار دینا صحیح نہیں تاہم اتنا یقینی طور پر معلوم ہوجاتا ہے کہ بطلیوسی کے خیال میں اس کا ماخذ قدامہ کی تالیف نہ تھی۔ یا اس تقدیر پر کہ بطلیوسی نے مذکورہ فصول کو براہ راست کتاب البرہان ہی سے اخذ کیا ہو۔ ورنہ بہت ممکن ہے کہ یہ کتاب جس طرح بعد میں قدامہ بن جعفر سے منسوب کی گئی، اسی طرح کبھی علی بن مقلہ سے بھی منسوب رہی ہو۔ اور اصل مؤلف کی بابت لاعلمی عام رہی ہو۔ اس کے ساتھ یہ احتمال بھی ہے کہ بطلیوسی اور کتاب البرہان کے مؤلف نے مشترک طور پر واقعۃً ابن مقلہ کی کسی کتاب سے اقتباس مضامین کیا ہو۔ لیکن یہ احتمال ایسا ہے جس کی تحقیق میں علمی ذرائع کی مساعدت حاصل نہیں ہوسکی ہے۔

عجیب بات یہ ہے کہ اس کوریائی مخطوطہ کے سرورق پر اس کتاب کا مؤلف قدامہ بن جعفر قرار دیا گیا ہے۔ اور جو نسخہ ہمیں دستیاب ہوا ہے اس کے سرورق پر بھی کتاب کی نسبت قدامہ ہی طرف ملتی ہے حالانکہ کتاب کی داخلی عبارت میں اصل مؤلف کا پورا نام درج ہے۔ اور نسخہ کا ناقل اس سے غافل رہ

---

(۱) متوفی ۲۷۲ھ یا ۲۷۰ھ، حالات کے لئے ملاحظہ ہو ابن خلکان ج ۲ ص ۲۳۱ مطبوعہ ۱۹۴۸ء

(۲) ابومحمد عبداللہ بن محمد بن السید البطلیوسی: اندلس کا مشہور نحوی ادیب، جس نے ادب الکتاب ابن قتیبہ کی شرح الاقتضاب کے نام سے لکھی۔ یہ شرح ۱۹۰۱ء میں بیروت سے شائع ہوچکی ہے۔

گیا ہے۔ اس تناقص کی توجیہ آسان ہے کہ کتب فروشوں کو قدامہ کی ادبی و علمی منزلت اور اس کی کتابوں کی اہمیت سے پوری واقفیت تھی لہذا کچھ بعید نہیں کہ ان لوگوں نے دانستہ کتاب کے اصلی مؤلف کا نام چھپا دیا اور اس پر بحیثیت مؤلف کے قدامہ کا نام درج کر دیا۔ تاکہ کتاب کی مانگ بڑھ جائے اور ان کا کاروبار چمک اُٹھے۔ اہل تحقیق جانتے ہیں کہ نسخوں کے ناقلین اور کتب فروشوں کا یہ عام وطیرہ رہا ہے۔ (ڈاکٹر علی حسن عبدالقادر کی مذکورۂ بالا تحقیق بہت ٹھوس اور مدلل ہے۔ اس کے بعد قطعی طور پر مؤلف نقد النثر کی شناخت کا مسئلہ طے ہو جاتا ہے۔ یہ دوسری بات ہے کہ اس کا مؤلف ابوالحسین اسحٰق بن ابراہیم بن سلیمان بن وھب الکاتب، کتّاب و اُدباء کے معروف تذکروں سے خارج رہ گیا۔ اور اب تک اس کی سوانح حیات کے مختصر ترین خاکہ کا سراغ نہیں ملا۔ ڈاکٹر علی حسن کی تحقیق کا صرف ایک جزو میرے نزدیک غیر مسلّم ہے۔ ان کو قدامہ کی تالیفات کے سلسلہ میں ثمر بیشی یا النرادی کے بیان پر انتباہ نہیں ہوا۔ لہذا ان کے نزدیک صناعۃ الکتابہ پر قدامہ کی صرف ایک ہی کتاب الخراج و صناعۃ الکتابہ قابل ذکر تھی۔ بہر حال نفس مسئلہ کی تحقیق پر اس کا کچھ اثر نہیں پڑتا۔

تحقیقی طور پر مؤلف نقد النثر یا کتاب البرہان فی وجوہ البیان، کا نام معلوم کر لینے کے بعد اس امر کی طرف شاید بے موقع نہ ہوگا کہ کتاب نقد الشعر اور کتاب البرہان کے مؤلفین ایک ہی زمانہ کے لوگ تھے، اور دونوں میں کسی قدر خاندانی مفارنت بھی تھی۔ جس کی تائید تاریخ طبری کی اس عبارت سے بخوبی ہوتی ہے جو راقم کے محولہ بالا مضمون میں درج ملیگی۔ شاید اسی ہمعصری اور علمی و ادبی یگانگت کے علاوہ دونوں خاندانوں کی عباسی دفتر سے وابستگی بعد میں کتاب نقد النثر کے غلط انتساب کا سبب بن گئی۔ ان تمام وجوہ یگانگت کے باوجود قدامہ اور ابوالحسین کے مزاج، افتاد طبع اور مذاق و وجدان کا فرق اپنی جگہ قابل لحاظ ہے۔ ہم نے اپنے سابقہ مضمون میں قدامہ کو قدامہ بن زیاد الکاتب رفیق سلیمان بن وھب الکاتب کا پسر زادہ قرار دیا ہے اس سلسلہ میں جو قرائن پیش کئے تھے ان پر اس قرینہ کا اضافہ ہو جاتا ہے کہ کم از کم چھٹی صدی کے اوائل سے اندلسی ادباء کے ایک حلقہ میں سلیمان بن وہب الکاتب کے پسر زادہ ابوالحسین اسحٰق بن ابراہیم بن سلیمان بن وہب کی کتاب لعنوان

نقد النثر، قدامہ بن زیادہ الکاتب کے پسرزادہ ابوالفرج قدامہ بن جعفر بن قدامہ بن زیاد سے منسوب رہی۔ ابوالفرج قدامہ کی خاندانی اصلیت کے انکشاف کے سلسلہ میں دونوں خانوادوں کا مطالعہ بہت مفید ہو سکتا ہے۔ اس لئے کہ دونوں سلسلے ہم عصر اور تاریخی مراحل میں متوازی رہے ہیں)

نقد النثر کا تحلیلی مطالعہ | کتاب نقد النثر جیساکہ مذکور ہوا ایک وسیع ثقافت کا مظہر ہے۔ اس کا مؤلف علوم عربیہ، دینیات، اور فلسفہ کا پختہ ذوق رکھتا تھا۔ اس پر جاحظ کا گہرا اثر پڑا ہے۔ مقدمۂ کتاب میں اس نے جاحظ پر نکتہ چینی کی ہے لیکن انواع بیان پر کلام کے دوران اور خصوصاً بیان بالعبارہ پر جس وسعت و ہمہ گیری کے ساتھ اس نے گفتگو کی ہے وہ جاحظ کی کتاب البیان والتبیین کے انداز کی غماز ہے موقع شناسی اوقات کلام، سامعین سے مناسبت اور مقام کی مطابقت کے سلسلہ میں تمام تر تفصیلات جاحظ کی رائے سے ہم آہنگ ہیں (البیان والتبیین ج ۱ ص ۶۸-۵۔ اس کا مقابلہ کیجئے نقد النثر ص ۹-۱۷، ۹۶ سے)

اس مؤلف کی رائے ہیں (ذکایات) کے اندر کوتاہی بہ آسانی ہو سکتی ہے اس سے بچنا ضروری ہے جز آلت کو مزید ترقی اہل ادب اور فصحاء کی ہم نشینی سے ملتی ہے (دیکھئے ص ۹۶، ۱۴۰) لحن باندیوں کی زبان سے خاص لطف رکھتا ہے (ص ۱۴۴) کلام اور سکوت کے موقع و محل ہوتے ہیں جن کی پہچان ہونی چاہئے، معنی اور لفظ کی قدریں الگ الگ ہوتی ہیں (ص ۱۴۵) ان کی معرفت ایسی ہونی چاہئے کہ معنی مناسب الفاظ میں ادا کئے جا سکیں (نقد النثر ص ۱۴۸)۔ یہ تمام نکتے ہیں جو جاحظ کی کتاب البیان میں ملتے ہیں پھر کلام منثور پر جو بحث ملتی ہے وہ جاحظ کے اثر کو واضح تر کر دیتی ہے۔ کتاب کے شواہد اور امثلہ بھی زیادہ تر البیان والتبیین ہی سے ماخوذ ہیں۔

ایک قابلِ ذکر بات یہ ہے کہ عبد القاہر جرجانی، کتاب نقد النثر سے متاثر نظر آتے ہیں جرجانی کے بعض نظریات اس کتاب سے ماخوذ معلوم ہوتے ہیں۔ مثلاً مؤلف نقد النثر نے تشبیہ کی دو قسمیں بتائی ہیں:- ایک تشبیہ بلحاظ وصفِ ظاہر جیسے رنگ، روپ، مقدار وغیرہ کا اعتبار کرکے قد زیبا کو شاخ گل سے، کسی حسین کو یاقوت سے تشبیہ دینا، دوسری تشبیہ بلحاظ معانی جیسے شجاع کو شیر سے

تشبیہ دینا، کفار کے اعمال کو سراب سے تشبیہ دینا (نقد النثر ص ۵۸، ۵۹) وصفِ ظاہر کی تعریف مؤلف نے یہ کی ہے کہ حس کا ادراک حس سے کیا جائے یا اس فطری قوت سے جو بطور قدر مشترک جملہ عقول میں مساویانہ پائی جاتی ہے۔ وصفِ معنوی یا باطن کی تعریف میں یوں لکھا ہے کہ جو حس کی گرفت سے باہر ہو اور جس کے اثبات میں انسانی عقول غیر مساوی ہوں (نقد النثر ص ۱۸) تشبیہ کی تقسیم میں عبد القاہر کے فکر کی پرواز انہی باتوں تک ہے۔ (دیکھئے اسرار البلاغہ: ص ۷۰ - ۷۵)

اسی طرح مؤلف کا بیان ہے کہ حکماء اور ادباء کے کلام کا غالب حصہ امثال پر مبنی ہوتا ہے وہ تصرف احوال کو نظائر اور مماثل اشیاء کے ذریعہ واضح کرتے ہیں، حکماء کا یہ طریقہ حصول مقصد کے لحاظ سے بہت کامیاب اور اس کے ساتھ مختصر راستہ ہے۔ اس طرزِ کلام کو اختیار کرنے کی وجہ یہ ہے کہ خبر بذاتِ خود گرچہ ممکن الوقوع ہوتی ہے لیکن اس کی واقعیت اور صحت محتاج ثبوت و دلیل ہوتی ہے امثال کا معاملہ قطعاً مختلف ہے کہ امثال کا وجود حجت و دلیل سے علیحدہ نہیں ہوتا (نقد النثر ص ۶۶ گویا امثال بیک وقت افادۂ خبر کے ساتھ دلیل و ثبوت بھی مہیا کرتے ہیں) مؤلف کے اس نقطۂ نظر یا اس سے قریب و مماثل نظریہ کا اثر عبد القاہر پر کتاب اسرار البلاغہ میں واضح ہے (اسرار البلاغہ: ص ۹۳ تا

مولف نے شاعری پر مذہبی نقطۂ نظر سے اعتراض کرنے والوں کا ذکر کیا ہے پھر ان کے اعتراض کا یہ جواب دیا ہے کہ خود نبی اکرمؐ شاعروں کے کلام سے محظوظ ہوتے تھے اور اس پر آپ نے انعام و اکرام بھی فرمایا (نقد النثر ص ۷۷، ۸۰) عبد القاہر کے یہاں بھی اعتراض اور اس کے دفعیہ کا یہی طریقہ ہے (اسرار البلاغہ ص ۳)

مؤلف کا کہنا ہے کہ اوصاف بلاغت میں سے ایک وصف لفظ و معنی کا باہمی مساوی ہونا ہے، اس طرح کہ "برد ل ریزد" کا مصداق بننے میں نہ لفظ معنی سے پیچھے رہ جائے اور نہ معنی لفظ سے (نقد النثر: ص ۱۰۵) یہی بات عبد القاہر کہتے ہیں خواہ جاحظ کے زیر اثر خواہ مؤلف نقد النثر سے متاثر ہو کر (اسرار البلاغہ: ص ۱۲۲) یہ بھی واضح رہے کہ نقد النثر پر کچھ مؤاخذات ہیں مثلاً یہ کہ اس کے مؤلف نے جاحظ کی البیان والتبیین پر شدید نکتہ چینی کی ہے جس میں مبالغہ کا عنصر غالب ہے۔ علیٰ ہذا القیاس اس کا یہ قول مبالغہ آمیز ہے کہ غیر محسوس موجودات میں سے معقول کی حد بیان نہیں کی جا سکتی۔

ڈاکٹر طٰہٰ حسین نے اپنے مقدمہ میں نقد النثر کے مؤلف کی جانب داری کی ہے اس مقدمہ پر کئی اعتراضات وارد ہوتے ہیں جو درج ذیل ہیں :-

۱- انھوں نے کتاب البیان (نقد النثر) کے مطالعہ کے ضمن میں جاحظ کے درجہ کو جس طرح گھٹانے کی کوشش کی ہے وہ نامناسب ہے۔

۲- قدامہ کے بارہ میں لکھا ہے کہ اس نے نقد الشعر میں عتاب کے عنوان پر کلام کیا ہے حالانکہ یہ دعویٰ صحیح نہیں اسلئے کہ قدامہ نے اس عنوان سے مطلق تعرض نہیں کیا۔

۳- ان کا قول ہے کہ ارسطو کا نظریۂ محاکات، کتاب نقد الشعر میں موجود نہیں، اور میری رائے یہ ہے کہ قدامہ نے کلام علی الوصف کے ضمن میں (نقد الشعر ص۔ تا ص ۷۱) اجمالاً اس نظریہ پر کلام کیا ہے۔ نیز بقول ارسطو محاکات کی تین قسمیں ہیں :- تشبیہ۔ استعارہ، اور ان دونوں کا مرکب (استعارۂ تمثیلیہ) ان تینوں سے قدامہ نقد الشعر میں بحث کرتا ہے۔

۴- وہ کہتے ہیں کہ عبد القاہر پہلا شخص ہے جس نے مجازِ عقلی کو زیر بحث لایا۔ ان کا دعویٰ بھی صحت سے دُور ہے۔

مولف نقد النثر بیان کے کثیر اقسام سے بحث کرتا ہے اس کے بیان اذکار د نظریات کا خلاصہ حسب ذیل نقاط ہیں

۱- بیان، وجوہ بیان اور اقسام بیان پر کلام۔

۲- بلاغت و فصاحت کی تعریفیں اور اوصاف البلاغہ کی تفصیل

۳- مطابقت احوال، مواقع کلام، اوقات کلام، تناسب لفظ و معنی، اور مواقع ایجاز و اطناب پر کلام۔

۴- خطابت اور خطیب کے اوصاف پر تبصرہ،

۵- شعری محاسن اور جودتِ شعر کا معیار مقرر کرنا۔

۶- جبر و انشا پر تفصیلی بحث، اس بحث میں مؤلف نقد النثر کو امتیاز حاصل ہے۔ بعد کے فضلاء نے اس پر کچھ اضافہ نہیں کیا۔

۷۔ تمثیل، تشبیہ، استعارہ، لحن (تعریض)، معارضہ (توریہ)، رمز وحی، لغز حذف، التفات (بہ اصطلاح مؤلف صرف)، مبالغہ تقدیم وتاخیر، پرکلام اور فصل ووصل کی طرف اشارہ۔

ان نقاط بحث کے پیش نظر نقد النثر کی اہمیت فن بلاغت میں ناقابلِ تردید ہے اور اس کتاب کا اسلوب منطقی حدود اور ادبی رنگ کی وجہ سے ممتاز ہو جاتا ہے۔ فلسفۂ یونان اور ارسطو کی کتاب الخطابۃ والشعر کا اثر خاص طور پر کتاب میں نمایاں ہے۔ اھ

۔ نوٹ: الکتاب البرہان فی وجوہ البیان کا مخطوطہ جو تشستر بیتی کے ذخیرہ میں محفوظ ہے، اس کا تذکرہ آرتھر ج۔ اربری نے اس ذخیرہ کے مخطوطات کی مختصر فہرست میں زیر شمارہ 3658 درج کیا ہے۔ یہ مخطوطہ ربیع الاول ۱۲۷۶ھ ہجری (جولائی ۱۲۶۰ء) کا نوشتہ ہے، اوراق کی تعداد (۱۷۴) ہے اور طول وعرض ۲۰۰۷ × ۱۳۰۷ : پروفیسر اربری اس کو منفرد نسخہ سمجھتے ہیں، ان کو کتاب کی اشاعت کا حال معلوم نہیں، لکھتے ہیں

NO OTHIR COPY OPPEARS TO BE RECORDED.

حالانکہ یہی کتاب نقد النثر کے نام سے طبع ہو چکی ہے اور جس نسخہ سے طبع ہوئی تھی، وہ اسکوریال میں محفوظ ہے۔ ملاحظہ ہو۔

(A HANDLIST OF THE ARBIC MANUSERIPTS VOL III, PP. 64-65, DUBLIN — 1958)

تبصرے

آپ بیتی - از مولانا عبدالماجد دریابادی، تقطیع متوسط، ضخامت ۴۰۲ صفحات، کتابت و طباعت بہتر، قیمت مجلد -/25 - پتہ:- مکتبۂ فردوس، مکارم نگر (برولیا) لکھنؤ۔

یہ کتاب مولانا رحمۃ اللہ علیہ کی وہی خود نوشت سوانح عمری ہے جس کو لکھ کر مولانا نے محفوظ کر دیا تھا۔ اور وصیت کی تھی کہ ان کے انتقال کے بعد اسے شائع کیا جائے، اس لئے میکدۂ دریابادی کے جرعہ کشوں کو اس کا شدید اشتیاق و انتظار تھا، زندگی کے نشیب و فراز، اس کے حوادث و واقعات کبھی مسرت کبھی غم، کبھی کامرانی اور کبھی ناکامی - ان کی نوعیتیں اور کیفیتیں مختلف اور متنوع ہوتی ہیں لیکن یہ حوادث اور واقعات ہر انسان کو پیش آتے ہیں، اس بنا پر اس کتاب میں وہی سب کچھ ہے جو ہر ایک سوانح عمری میں ہوتا ہے، یعنی ولادت سے لیکر بڑھاپے تک کے حالات و سوانح حیات لیکن اس کتاب کی مندرجۂ ذیل چند خصوصیات ہیں جنہوں نے اس کو ہمارے سوانحی ادب کا ایک نادرۂ روزگار شاہکار بنا دیا ہے، اور وہ خصوصیات یہ ہیں -

(۱) مولانا کا قلم معجز رقم جس وادی کا بھی رُخ کرتا ہے اس میں حُسنِ بیان اور فصاحت و بلاغت کے گل بوٹے اگاتا اور قدم قدم پر چمن کھلاتا چلا جاتا ہے، پھر مولانا صرف بلند پایہ ادیب اور ایک صاحبِ طرز انشا پرداز نہیں بلکہ ایک نامور حکیم اور معلم اخلاق و ماہر نفسیات ہیں، اس لئے ہر واقعہ کی تصویر کشی اس طرح کرتے ہیں کہ ذہنی سرور و انبساط کے ساتھ اس میں عبرت پذیری و موعظت کا بھی بہت کچھ سامان ہوتا ہے -

(۲) مولانا نے بچپن سے لیکر بڑھاپے تک جو طویل زمانہ گذرا یہ وہ زمانہ تھا کہ ایک تہذیب

فنا ہو رہی تھی اور اس کی جگہ ایک جدید تہذیب لے رہی تھی، پرانی قدریں دم توڑ رہی تھیں اور نئی قدروں کی گرم بازاری تھی اور قدیم و جدید کی اس کشمکش نے سینکڑوں ہزاروں معاشرتی، اخلاقی اور سیاسی مسائل و معاملات پیدا کر دیئے تھے، مولانا نے ایک دیدہ ور مبصر کی طرح اس کشمکش کے سب مظاہر کو دیکھا اور اپنے تاثرات کو زبانِ قلم سے بیان کیا۔

(۳) مولانا اگرچہ طبعاً گوشہ نشین اور کم آمیز تھے، لیکن اُن کا حلقۂ تعارف نہایت وسیع تھا جس میں ہر مسلک و مشرب اور فکر و خیال کے حضرات شامل تھے،

(۴) مولانا کا ذہنی سفر امام غزالی کی طرح نہایت متنوع رہا ہے، یہاں تک کہ اس کے ایک سرے پر الحاد و لادینیت ہے تو دوسرے سرے پر تقشف اور تصلب فی الدین نظر آتے ہیں، اس سوانح حیات میں مولانا کی شخصیت اُن کے مشاہدۂ و مطالعہ اور اُن کے قلم کی یہ سب خصوصیات بیک وقت جمع ہو گئی ہیں، اس بنا پر یہ کتاب صرف ایک شخص کی اپنی سرگذشت حیات نہیں جس میں اشک و تبسّم اور شادی و غم ایک دوسرے سے باہم مخلوط و منضم ہو گئے ہوں بلکہ یہ ایک خاصے طویل عہد کی تہذیبی و تمدنی روداد بھی ہے جو نہایت دلچسپ و معلومات افزا اور عبرت آفریں و سبق آموز بھی ہے اور اس اعتبار سے ادبی اور تاریخی دونوں حیثیتوں سے بڑی قابلِ قدر اور لائقِ مطالعہ ہے، بہر شروع میں مولانا سید ابوالحسن علی میاں کے مقدمہ اور آخر میں مولانا مرحوم کے وصیت نامہ نے اس شرابِ طہور کو دو آتشہ بنا دیا ہے۔

وفیات ماجدی - از مولانا عبدالماجد دریابادی، تقطیع متوسط، ضخامت ۳۴۴ صفحات کتابت و طباعت بہتر، قیمت -/15 - پتہ:۔ صدق جدید ایجنسی، کچہری روڈ لکھنؤ۔

مولانا کو جس کسی سے کسی قسم کا تعلق ہوتا تھا اُس کی وفات پر صدقِ جدید میں تعزیتی نوٹ یا تعزیتی مقالات بھی لکھتے رہتے تھے، ان کی تعداد سینکڑوں تک پہونچتی ہے۔ یہ کتاب ان میں سے باسٹھ منتخب مضامین کا مجموعہ ہے، جن لوگوں پر یہ مضامین لکھے گئے ہیں ان میں مولانا کے اعزا و اقربا، علما و مشائخ، سیاسی لیڈر، شعرا و ادبا، اطبا و ڈاکٹر

غرض کہ ہر قسم کے چھوٹے بڑے، نامور اور گمنام لوگ شامل ہیں، یہ مضامین جہاں مولانا کے تاثرات اور ان کے مخصوص اسلوب بیان کے آئینہ دار ہیں، تاریخی اعتبار سے بھی ایک دستاویز کی حیثیت رکھتے ہیں۔

سرگذشت حیات از شیخ نذیر حسین صاحب - تقطیع متوسط ضخامت ۳۱۴ صفحات، ٹائپ باریک مگر روشن، قیمت مجلد ۲/- پتہ۔ مجلس ترقی ادب لاہور۔

گذشتہ چند برسوں میں عربی میں دو خود نوشت سوانح عمریاں بڑی معرکہ آرا چھپی ہیں۔ جنھوں نے علم و ادب کی دنیا میں دھوم مچادی، اور حسن اتفاق ہے کہ یہ دونوں مصنف نہ صرف ایک ملک بلکہ ایک شہر سے تعلق رکھتے ہیں، ان کتابوں کے نام ہیں "الایام" اور "حیاتی"، اول الذکر کتاب ڈاکٹر طٰہٰ حسین کی خود نوشت سوانح حیات ہے اور مؤخر الذکر ڈاکٹر احمد امین کی، اور دونوں دنیائے عرب کے نامور ادیب، محقق اور مصنف ہیں۔ الایام کا اردو ترجمہ چھپ چکا ہے، اب خوشی کی بات ہے کہ شیخ نذیر حسین صاحب نے جو اردو انسائیکلوپیڈیا، لاہور کے ایڈیٹر اور بڑے فاضل شخص ہیں، ڈاکٹر احمد امین کی کتاب کا بھی ترجمہ شائع کر دیا ہے، ترجمہ کی زبان سہل سلیس اور شگفتہ و رواں ہے، کتاب میں جگہ جگہ ضروری حواشی بھی ہیں جن سے اعلام و اشخاص اور مقامات کے سمجھنے میں مدد ملے گی، ہر بڑے انسان کی سوانح عمری کی طرح اس کتاب کے مطالعہ سے معلوم ہوگا کہ وہ کون سے عوامل اور موثرات تھے جنھوں نے ڈاکٹر احمد امین کو دنیائے علم و ادب کی ایک نمایاں شخصیت بنایا۔ اس بنا پر نوجوانوں کو خصوصاً اس کتاب کا مطالعہ ضرور کرنا چاہیئے۔

دیوانِ اثر مرتبہ ڈاکٹر کامل قریشی، تقطیع متوسط، ضخامت ۲۷۰ صفحات۔ کتابت و طباعت بہتر، قیمت -/18 - پتہ:- انجمن ترقی اردو (ہند) نئی دہلی۔

خواجہ محمد میر اثر، خواجہ میر درد کے برادرِ خورد اور ان کے تربیت یافتہ اور اپنے زمانہ کے نامور شاعر تھے۔ ان کی مثنوی خواب و خیال۔ ان کے کمالِ فن اور قدرتِ زبان و بیان کی روشن دلیل ہے، اگرچہ اُن کا دیوان بھی چھپ چکا ہے لیکن لائق مرتب نے اُس کو چار مخطوطات اور

چند بیاضوں اور تذکروں کی روشنی میں متنی تنقید کے اصول پر مرتب کیا اور اس پر دہلی یونیورسٹی سے پی۔ ایچ۔ ڈی کی ڈگری لی ہے، پھر اثر کے حالات کم ملتے ہیں، موصوف نے ان کو بھی محنتِ شاقہ سے فراہم کر کے کتاب کے حصہ اول میں جو ۱۰۵ صفحات پر مشتمل ہے مندرج کیا ہے۔ شروع میں ایک مبسوط مقدمہ ہے جس میں خواجہ محمد میر اثر کے عہد کی تخصیص اور فن کی اہمیت دیوان اثر کے مخطوطات کی روئداد، دیوان کی ترتیب میں مخطوطات کے علاوہ جن تذکروں اور بیاضوں سے مدد لی گئی ہے اُن کا مکمل تعارف اور اڈیٹنگ میں جن اصول کو مرعی رکھا گیا ہے، ان سب چیزوں کو بیان کیا گیا ہے، پھر دیوان کے خاتمہ پر اثر کی ایک مثنوی "بیان واقع" جس میں شاعر نے اوّلاً والد اور والدہ کی طرف سے اپنا پورا نسب نامہ بیان کیا۔ اور اس کے بعد مثنوی کے ایک حصہ میں اپنے والد ماجد خواجہ محمد ناصر عندلیب جو صاحب معرفت و باطن تھے ان کے چند روحانی کمالات کا ذکر کیا ہے، بہ طور ضمیمہ شریک اشاعت کر دی گئی ہے، اور اس کے بعد "دیوانِ اثر ایک نظر میں" فرہنگ الفاظ، کتابیات اور اشاریہ، یہ سب کچھ ہے۔

غرض کہ اس میں کوئی شبہ نہیں ہو سکتا کہ یہ کتاب تحقیق و تدوین کا شاہکار ہے اور ان نوجوانوں کے لئے ایک مینارۂ روشنی ہے جو اس نوع کے تحقیقی کاموں میں مصروف ہیں اس کتاب کی اشاعت سے اردو زبان و ادب کے علمی اور تحقیقی سرمایہ میں بڑا اچھا اضافہ ہوا ہے۔

(س - ع)

تبصرے (۲)

مولانا عبد اللہ
طارق دہلوی

حیاتِ خلیل (حصہ اول ودوم) از محمد ثانی حسنی ندوی۔ کتابت وطباعت گوارا۔ ضخامت ۶۱۲ صفحات۔ قیمت مجلد بیس روپے۔ پتہ:۔ مکتبہ اسلام گوئن روڈ لکھنؤ (یوپی)

حضرت مولانا خلیل احمد صاحب سہارنپوری رحمۃ اللہ علیہ کی سوانح نگاری کا فرض تو صاحب سوانح کے خلیفہ فاضل جلیل حضرت مولانا عاشق الہی صاحب میرٹھی مرحوم تذکرۃ الخلیل لکھ کر بہت پہلے ادا کر چکے ہیں، لیکن کسی شخصیت کی زندگی کے کونسے حالات سوانح حیات میں درج ہونا ضروری ہیں اور کونسے غیر ضروری ہیں یا کم اہم ہیں اس کا فیصلہ تمام تر سوانح نگار ہی کرتا ہے اور ہوسکتا ہے کہ ایک سوانح نگار جن واقعات کا اندراج ضروری نہ سمجھے دوسرے کی نظر میں وہ ضروری ہوں۔ بس یہ حقیقت ہے جو کسی ایک شخص پر ایک سے زائد اہل قلم کو سوانح نگاری پر آمادہ کرتی ہے

چنانچہ استاذِ محترم شیخ وقت حضرت مولانا محمد زکریا صاحب شیخ الحدیث مظاہر علوم سہارنپور جو حضرت صاحبِ سوانح کے جلیل القدر خلیفہ ہیں اور جن کو اپنے شیخ کے ساتھ رہنے کے طویل مواقع ملے ہیں ضرور ایسے بہت سے واقعات ہوسکتے تھے جو دوسرے حضرات کے علم میں نہ آئے ہوں اس لئے ضرورت تھی کہ حضرت شیخ موصوف بھی کوئی سوانح یا تذکرۃ الخلیل کا ضمیمہ لکھیں لیکن اپنی مصروفیات اور پیرانہ سالی کی وجہ سے خود یہ کام کرنے کے بجائے اپنے ایک شاگرد وعقیدت مند کے ہاتھوں یہ کام کرایا۔ اور خود اس کے ایک ایک جملے اور سطر میں اس طرح شریک رہے کہ بس املا تو نہیں کرایا مگر مضامین تمام تر آپ کی نگرانی میں ہی ترتیب پائے۔ چنانچہ محترم مولانا ابوالحسن علی ندوی مقدمۂ کتاب میں تحریر فرماتے ہیں:۔

"انھوں نے عزیز موصوف کو نہ صرف اس کام پر مامور فرمایا بلکہ ان کی

پوری سرپرستی کی۔ جس وقت سے یہ کام شروع کیا گیا ان کی ساری توجہ اس پر مرکوز ہوگئی۔ اور ان کو اس کی تکمیل کا ایسا انتظار و اشتیاق رہنے لگا جیسے کسی عاشق کو کسی محبوب کی آمد کا انتظار ہوتا ہے (ص ۱۵)
حضرت شیخ الحدیث صاحب کے قریبی حضرات جانتے ہیں کہ موصوف کا وقت بہت ہی مصروف رہتا ہے۔ لیکن اس کے باوجود:-

"کتاب کے مسودے کو انھوں نے حرف بحرف سنا۔۔ انھوں نے اپنی انتہائی مصروفیت میں اس کے لئے وقت نکالا فروگذاشتوں کی تصحیح کی ماخذ کی نشاندہی فرمائی۔ جہاں تفصیل کی ضرورت تھی وہاں تفصیل اور جہاں توضیح کی ضرورت تھی وہاں توضیح سے کام لیا" (مقدمہ ص ۱۱)

اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ کس قدر اہتمام اور لگن سے آپ نے اس کتاب کو خود مکمل کیا اور کرایا ہے اس سے کتاب کا درجہ استناد بھی بڑھ گیا ہے

اس کتاب کا سب سے بڑا ماخذ بقول مؤلف خود تذکرۃ الخلیل ہی ہے (ص ۱۴)
چنانچہ اس کو چھوڑ کر اس کتاب کے بنیادی ماخذ اگر آپ شمار کرنا چاہیں تو ایک ہاتھ کی انگلیوں سے ساتھ انگوٹھا ملانے کی ضرورت نہ پڑے گی، یعنی حضرت شیخ موصوف زید مجدہ کی آپ بیتی کے متعدد حصے اور آپ کی جمع کردہ تاریخ مظاہر یا اہل حوادث حضرت شیخ کا روزنامچہ جس سے جگہ جگہ آپ بیتی میں بھی نقلیں ہیں۔ ان کے علاوہ خود صاحب سوانح مرحوم کے مقدمہ اکمال الشیم اور مولانا عبدالحی الحسنی کے سفرنامۂ دہلی سے بھی بعض واقعات لئے گئے ہیں۔ اور حضرت مولانا خلیل احمد صاحب مرحوم کا ابتدائی تدریسی دور چوں کہ دارالعلوم دیوبند میں بھی گزرا ہے اس لئے اس دور کے کچھ واقعات حضرت شیخ الاسلام مولانا حسین احمد مدنی رحمۃ اللہ علیہ کی نقش حیات سے بھی لیے گئے ہیں۔ ان کے علاوہ کہیں کسی مناسبت سے نزہۃ الخواطر، مکاتیب رشیدیہ اور خوانِ خلیل وغیرہ کا ذکر بھی آگیا ہے۔

ان حالات میں ہم کہہ سکتے ہیں کہ تذکرۃ الخلیل پر جن چیزوں کا اس کتاب میں اضافہ ہے وہ تقریباً سب حضرت شیخ الحدیث صاحب ہی کے خزانۂ معلومات کا عکس ہے۔ اور انہی کے حسب منشا اس کو مرتب کیا گیا ہے۔ ان تمام حقائق کے پیش نظر حضرت شیخ موصوف کا آغاز کتاب میں یہ جملہ:-

ــــــ اس ناکارہ کے متعلق جو کچھ لکھا گیا ہے وہ اگر نہ لکھتے تو زیادہ اچھا ہوتا ـ

کچھ بے ربط سا نظر آتا ہے، لیکن بظاہر اس کی وجہ یہ ہے کہ اس قسم کے مضامین کو حضرت شیخ موصوف نے حذف کرنا مؤلف کی دل شکنی کے خیال سے مناسب نہ سمجھا ہوگا۔ مؤلف کتاب نے حضرت شیخ موصوف کے مزاج کی مناسبت میں جہاں بھی ان کا ذکر کیا ہے عنوان بناکر نہیں کیا ہے، حتیٰ کہ بعض مقامات پر جہاں اصلاً حضرت شیخ موصوف ہی کا ذکر کرنا مقصود ہے وہاں بھی عنوان کچھ دوسرا ہی قائم کیا گیا ہے۔ مثلاً ص۲۲۶ پر ان کے مدرس مقرر ہونے کا ذکر اصلاً اور بالقصد ہے مگر عنوان ہے " ایک نیا اور مبارک تقرر "

ص۲۲۶ و ص۲۴۱ پر ان کے شیخ الحدیث مقرر کئے جانے کا ذکر ہے مگر عنوان ہے:

" مدرسہ مظاہر العلوم میں بعض تبدیلیاں اور مبارک اضافہ "

ص۲۷۱ پر حضرت شیخ موصوف کے شیخ الحدیث بنائے جانے اور ناظم مدرسہ مولانا عبداللطیف صاحب مرحوم کو ان کے مشوروں کا پابند کئے جانے کا ذکر ہے مگر عنوان ہے: " زندگی کا آخری مکتوب "

مقدمہ نگار نے ایک جگہ حضرت شیخ الحدیث صاحب مدظلہ کے متعلق لکھا ہے:

" انھوں نے اپنی تصنیفات، درس حدیث اور بیعت وارشاد کے ذریعہ اس طریق اور سلسلے[1] کے فیوض اس طرح عام کئے ہیں کہ اس سے پہلے اس کی نظیر آسانی سے تلاش نہیں کی جا سکتی " ص۱۳

ایک ذمہ دار مصنف کے قلم کی یہ سطریں وہ حضرات غالباً تعجب کے ساتھ دیکھیں گے جن کو ماضی قریب ہی اہم شخصیت مولانا اشرف علی تھانویؒ کی ہمہ گیر اصلاحی و تجدیدی خدمات حضرت مولانا حسین احمد مدنیؒ کے ملک و بیرون ملک میں پھیلے ہوئے فیوض اور حضرت شاہ عبدالقادر رائپوریؒ کے ہند و پاکستان میں پھیلے ہوئے اثر و نفوذ کا اور دیگر بہت سے اکابر اہل اسلام کی عظیم و وسیع خدمات کا علم ہوگا۔ اور وہ شاید کہہ اٹھیں " حفظتَ شیئاً وغابت عنكَ اشیاء "۔۔۔۔ کتاب اپنی طباعت کے لحاظ سے ناشروں کے معیار

[1] حاجی امداد اللہ صاحب کا سلسلہ چشتیہ صابریہ۔

سے پست ہے جس کی معذرت خود مقدمہ نگار نے بھی کی ہے، بہت سے صفحات سے کئی کئی الفاظ اڑ گئے ہیں جیسے ص۲۲۱ ص۲۵۸ ص۲۹۰ اور ص۳۰۰ اسی طرح تصحیح میں بھی خامیاں رہ گئی ہیں۔

تاہم یہ کتاب جہاں حضرت مولانا خلیل احمد صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے حالات کے بارے میں کچھ نئی معلومات دیتی ہے وہیں سلوک و تصوف کے مسافروں کے لئے اپنے اندر بہت کچھ رہنمائی کا سامان بھی رکھتی ہے۔

عصر حاضر میں دین کی تفہیم و تشریح :- از مولانا ابو الحسن علی ندوی، کتابت و طباعت معیاری ضخامت ۱۱۲ صفحات، قیمت ۵/= پتہ :- دار عرفات، گوئن روڈ- لکھنؤ۔

مولانا ابو الحسن علی ندوی سنجیدہ و متین طرز تحریر، تاریخ کے وسیع و عمیق مطالعہ بالخصوص ماضی سے حال و مستقبل کے لئے سبق حاصل کرنے اور اسے ایک موثر و دلکش اور جاندار پیغام کے طور پر پیش کرنے میں اپنا ثانی نہیں رکھتے، ان کی ہر تحریر ان کے خلوص و للّٰہیت اور نیک نیتی کی وجہ سے ہر ناظر کے لئے ایک اہم پیغام رکھتی ہے۔ زیر تبصرہ کتاب جیسا کہ انھوں نے خود لکھا ہے بعض معاصر تحریکوں اور تحریروں کے آئینہ میں ایک جائزہ و تبصرہ ہے۔ جس میں خصوصیت سے روئے سخن ہند و پاکستان کی مشہور تحریک "جماعت اسلامی" کی طرف ہے۔

مقدمۂ کتاب میں خود مؤلف نے کتاب کا تعارف کراتے ہوئے لکھا ہے کہ پیش نظر کتاب ایک علمی و اصولی تبصرہ و جائزہ ہے۔ وہ نہ مناظرے کے انداز میں لکھی گئی ہے، نہ فقہ و فتاویٰ کی زبان میں وہ ایک اندیشہ کا اظہار ہے اور (الدین النصیحۃ (دین خیر خواہی کا نام ہے) کے حکم پر عمل کرنے کی مخلصانہ کوشش، اس کی کوئی سیاسی غرض ہے نہ کوئی جماعتی مقصد ... اس ناخوشگوار کام کو محض عنداللہ مسئولیت و شہادت حق کے خیال سے انجام دیا گیا ہے، جو لوگ دین کی سنجیدہ اور مخلصانہ خدمت کرنا چاہتے ہیں ان میں طلب حق کی سچی جستجو اور اپنی دینی ترقی و تکمیل کا جذبۂ صادق پایا جاتا ہے، انھوں نے

ہمیشہ صحت مند اور تعمیری تنقید اور مخلصانہ مشورے کی قدر کی ہے ۔

اس میں شک نہیں کہ مؤلف نے ہی کتاب کے بارے میں اور اس کے اسباب و محرکات کے بارے میں جو کچھ کہا ہے ان کی پوری زندگی اور ان کی تصانیف اس کے حرف حرف کی تصدیق کرتی ہیں۔ کاش اس مشورے اور ان خیر خواہانہ اصلاحات کو ایک دوست اور بہی خواہ کے مشوروں کی طرح ہی دیکھا جائے ۔۔۔۔ مزید یہاں بعض واقعات ایک تسلسل کے ساتھ ایسے ہیں کہ اس پس منظر میں اگر اس کتاب کو دیکھا جائے تو اس کتاب کے محرکات میں آمد کے ساتھ ساتھ کسی آورد کی آمیزش کا شبہ کرنے کی گنجائش نکل سکتی ہے۔

ایمرجنسی کے زمانے میں سہارنپور سے ایک کتاب شائع ہوئی "فتنۂ مودودیت" یہ کتاب دراصل حضرت مولانا محمد زکریا صاحب شیخ الحدیث مظاہر علوم سہارنپور کا ایک چھبیس سال پرانا خط تھا جو اس وقت تک شائع نہیں ہوا تھا، اس کی اشاعت سوچ سمجھ کر تو غالباً نہیں بس اتفاق سے عین اس وقت ہوئی جبکہ حکومت ہند نے جماعت اسلامی پر پابندی لگادی تھی، یہ کتاب تبصرے کے لئے برہان کے دفتر میں بھی گئی، برہان کے مدیر محترم جناب مولانا سعید احمد اکبرآبادی صاحب کا خیال اس پر تبصرہ کرنے کا نہ تھا مگر جب تقاضا ہوا تو انھوں نے بجائے تبصرہ کرنے کے جنوری ۱۹۷۶ء کے شمارے میں نظرات کے اندر اس پر اظہار خیال فرمادیا جس میں محترم حضرت شیخ الحدیث صاحب موصوف کے علمی ارادت سے اتفاق کرنے کے ساتھ ساتھ مولانا ابوالاعلیٰ مودودی صاحب کی تحریروں سے جو نئی نسل کو فائدہ پہنچا ہے اس کا بھی کھل کر اعتراف کیا گیا اور ان کے ساتھ استہزاء اور تمسخر کا معاملہ نہ کرنے کا مشورہ دیا گیا، آخر میں یہ بھی لکھا گیا کہ :-

۔۔۔" البتہ یہ کہدینا ضروری ہے کہ آج جبکہ جماعت اسلامی ممنوع ہے اس مکتوب کو شائع کرنا اور وہ بھی اشتعال انگیز عنوان سے بزدلی اور سخت قسم کی اخلاقی کمزوری ہے، پھر تبلیغی جماعت کا اس سے دلچسپی لینا بھی اس کے مسلک اور وقار کے خلاف ہے ۔

(نظرات برہان جنوری ۱۹۷۶ء)

برہان میں یہ تذکرہ آیا تھا کہ یہ کتاب بہت سے ان حلقوں میں بھی متعارف ہوگئی جہاں شاید ناشر نہ پہنچا سکتے اور بہت سے لوگوں کی طرف سے اس کے خلاف لے دے شروع ہوگئی۔ اور اس میں شک نہیں کہ کتاب کا نام انقابت سے گرا ہوا تھا چنانچہ ناشران نے دوبارہ اس کو نئے معتدل نام سے شائع کیا

جناب مولانا ابوالحسن علی ندوی کسی زمانے میں مولانا مودودی صاحب سے بہت قریب رہ چکے ہیں اور پھر علیحدہ ہوکر اپنے طور پر ایک عرصۂ دراز سے قوم وملت کی خدمات میں مصروف ہیں اور اس پورے عرصے میں انھوں نے مودودی صاحب سے کسی قسم کا تعرض نہیں کیا جن چار بنیادی اصطلاحات پر یہ بحث ہے یہ اصطلاحات بھی آج کی نہیں ہیں ایک عرصے سے یہ چھپ کر جماعت اسلامی کے حلقوں میں رواج پا رہی ہیں اور ان اصطلاحات کے مطابق جماعت اسلامی کا بہت کچھ لٹریچر تیار ہو چکا ہے مگر مولانا علی میاں نے کبھی اس پر مستقل کتاب تو کیا معنی کسی مضمون میں اشارۃً بھی کوئی تنقید و احتساب نہیں کیا۔

حضرت مولانا محمد زکریا صاحب شیخ الحدیث صاحب سے مولانا ابوالحسن علی ندوی کا جو قریبی اور بہت معتقدانہ تعلق اور اُن کی پسندیدگی اور ان کے منشاء کی تکمیل کے لئے جو مولانا ندوی کے یہاں آمادگی ہے وہ بھی اُن حلقوں میں جانی پہچانی ہے۔

اس پس منظر میں جب یہ دیکھنے میں آتا ہے کہ وہ اپنی عام روش کے خلاف ایک ناخوشگوار فریضہ ادا کر رہے ہیں تو خواہ مخواہ اس قسم کی گنجائش پیدا ہوتی ہے کہ علی میاں نے یہ فریضہ اپنی کسی محترم ہستی کے حکم سے مجبور ہوکر اور کسی سُر میں سُر ملانے کی خاطر بادلِ ناخواستہ تو ادا نہیں کیا ہے۔

بہرحال محرک اگر کسی درجہ میں کوئی اور بھی ہو تب بھی خود کتاب پکار پکار کر کہہ رہی ہے کہ اس میں جو کچھ کہا گیا ہے للّٰہیت اور جذبۂ نصیحت اور اسلامی فریضہ سمجھ کر کہا گیا ہے۔ اور بہت صحیح مشورے دیئے گئے ہیں۔ ضرورت ہے کہ مخاطبین بھی ان کو ہمدردانہ مشورے ہی سمجھیں۔ اور اَلَّذِیْنَ یَسْتَمِعُوْنَ الْقَوْلَ فَیَتَّبِعُوْنَ اَحْسَنَہٗ کی تعلیم پر عمل کرتے ہوئے ان سے فائدہ اٹھائیں۔ (سعید احمد اکبر آبادی)

ندوۃ المصنفین دہلی کا علمی و دینی ماہنامہ

مُرتّبہ

سعید احمد اکبر آبادی

مطبوعات ندوۃ المصنفین دہلی

سنہ ۱۹۳۹ء اسلام میں غلامی کی حقیقت - اسلام کا اقتصادی نظام - قانونِ شریعت کے نفاذ کا مسئلہ - تعلیماتِ اسلام اور مسیحی اقوام - سوشلزم کی بنیادی حقیقت -

سنہ ۱۹۴۰ء غلامانِ اسلام - اخلاق و فلسفۂ اخلاق - فہم قرآن - تاریخ ملت حصہ اول "نبی عربی صلعم" - صراط مستقیم (انگریزی)

سنہ ۱۹۴۱ء قصص القرآن جلد اول - وحی الٰہی - جدید بین الاقوامی سیاسی معلومات حصہ اول -

سنہ ۱۹۴۲ء قصص القرآن جلد دوم - اسلام کا اقتصادی نظام (طبع دوم بڑی تقطیع مع ضروری اضافات) مسلمانوں کا عروج و زوال - تاریخ ملت حصہ دوم "خلافتِ راشدہ" -

سنہ ۱۹۴۳ء مکمل لغات القرآن مع فہرستِ الفاظ جلد اول - اسلام کا نظامِ حکومت - سرمایہ - تاریخ ملت حصہ سوم "خلافتِ بنی امیہ"

سنہ ۱۹۴۴ء قصص القرآن جلد سوم - لغات القرآن جلد دوم - مسلمانوں کا نظامِ تعلیم و تربیت (کامل)

سنہ ۱۹۴۵ء قصص القرآن جلد چہارم - قرآن اور تصوف - اسلام کا اقتصادی نظام (طبع سوم جس میں غیر معمولی اضافے کئے گئے)

سنہ ۱۹۴۶ء ترجمان السنہ جلد اول - خلاصہ سفرنامہ ابن بطوطہ - جمہوریہ یوگوسلاویہ اور مارشل ٹیٹو -

سنہ ۱۹۴۷ء مسلمانوں کا نظمِ مملکت - مسلمانوں کا عروج و زوال (طبع دوم جس میں سیکڑوں صفحات کا اضافہ کیا گیا ہے اور متعدد ابواب بڑھائے گئے ہیں) لغات القرآن جلد سوم - حضرت شاہ کلیم اللہ دہلویؒ -

سنہ ۱۹۴۸ء ترجمان السنہ جلد دوم - تاریخ ملت حصہ چہارم "خلافتِ ہسپانیہ" - تاریخ ملت حصہ پنجم "خلافتِ عباسیہ اول"

سنہ ۱۹۴۹ء قرونِ وسطیٰ کے مسلمانوں کی علمی خدمات (حکمائے اسلام کے شاندار کارنامے (کامل) تاریخ ملت حصہ ششم "خلافتِ عباسیہ دوم" بصائر -

سنہ ۱۹۵۰ء تاریخ ملت حصہ ہفتم "تاریخ مصر و مغرب اقصیٰ" تدوینِ قرآن - اسلام کا نظامِ مساجد - اشاعتِ اسلام یعنی دنیا میں اسلام کیونکر پھیلا -

سنہ ۱۹۵۱ء لغات القرآن جلد چہارم - عرب اور اسلام - تاریخ ملت حصہ ہشتم "خلافتِ عثمانیہ" جارج برنارڈ شا -

سنہ ۱۹۵۲ء تاریخ اسلام پر ایک طائرانہ نظر - فلسفہ کیا ہے؟ جدید بین الاقوامی سیاسی معلومات جلد اول (جس کو از سرِ نو مرتب اور سیکڑوں صفحوں کا اضافہ کیا گیا ہے - کتابتِ حدیث -

سنہ ۱۹۵۳ء تاریخ مشائخ چشت - قرآن اور تعمیر سیرت - مسلمانوں کی فرقہ بندیوں کا افسانہ -

برہان

جلد ۸۳ | بابت ماہ ذیقعدہ ۱۳۹۹ھ مطابق اکتوبر ۱۹۷۹ء | شمارہ [illegible]

فہرست مضامین

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

نظرات

آہ! مولانا سید ابو الاعلیٰ مودودی

موت و حیات قانونِ فطرت ہے۔ جو اس دنیا میں آیا ہے اسے ایک دم جانا ضرور ہے۔ لیکن بعض شخصیتیں ایسی ہوتی ہیں کہ جب وہ اس جہانِ آب و گل سے رخصت ہو کر عالمِ آخرت کی طرف پرواز کرتی ہیں تو ایسا محسوس ہوتا ہے کہ قلب و دماغ کی دنیا میں ایک زلزلہ سا آگیا ہے اور خرمنِ ہوش و حواس پر بجلی گر پڑتی ہے، اس زلزلہ اور صاعقہ فلکی کا احساس مقید اور محدود نہیں ہوتا، بلکہ عالمگیر ہوتا ہے اور اس کی شدت اور کرب مشرق و مغرب اور شمال و جنوب میں یکساں محسوس ہوتا ہے، یہی وہ شخصیتیں ہوتی ہیں جن کی وفات پر نطق ربانی کے لفظوں میں زمین و آسمان روتے ہیں اور ان کی موت عرب کے اس شعر کا مصداق ہوتی ہے۔

وَمَا كَانَ قَيْسٌ هُلْكُهُ هُلْكُ وَاحِدٍ وَلٰكِنَّهُ بُنْيَانُ قَوْمٍ تَهَدَّمَا

اس میں کوئی شبہ نہیں ہو سکتا کہ مولانا سید ابو الاعلیٰ مودودی کی وفات ایسی ہی ایک شخصیت کی وفات ہے اب سے ساٹھ اکسٹھ برس پہلے کون کہہ سکتا تھا کہ جس سبزہ آغاز نوجوان نے اپنے والد ماجد کی ناگہانی وفات کے باعث معاشی ضرورت سے مجبور ہو کر اور اپنی تعلیم کو ادھورا چھوڑ کر تاج (جبلپور) اور مسلم و الجمعیۃ (دہلی) کی اڈیٹری کو قبول کیا تھا وہ ایک روز عالم اسلام کے افق پر آفتاب و ماہتاب بن کر چمکنے اور ملت بیضا کی ایک نامور و عظیم تر شخصیت بننے والا ہے لیکن موخر الذکر اخبار کی اڈیٹری (از ۱۹۲۵ تا ۲۸ء) کے زمانہ میں ہی بعض مضامین اور خصوصاً "الجہاد فی الاسلام" جو اس نوجوان اڈیٹر کے قلم سے نکلے وہ زبان و بیان اور حقائق و مطالب کے اعتبار سے اس درجہ موثر اور جاذب توجہ تھے کہ غیر منقسم ہندوستان کے ارباب فکر

نظر کی زبان بیساختہ نواسنج تحسین و آفریں ہوگئی اور دور اندیش نگاہوں نے تاڑ لیا کہ جو ملزم کے آسمان پر جو آج ہلالِ نو بن کر نمودار ہوا ہے وہ کل علم و تحقیق کے افق پر ماہِ کامل کی صورت میں جلوہ گر ہوگا۔

جیسا کہ ابھی عرض کیا گیا مرحوم باقاعدہ تعلیم کی تکمیل نہیں کر سکے تھے، لیکن تعلیم جو کچھ بھی حاصل کی تھی وہ عربی اور انگریزی میں مطالعہ کے لئے کافی تھی، پھر خود طبعاً تھے بڑے ذہین اور طباع اور مطالعہ کے دھنی اور رسیا، علاوہ ازیں الجمعیت کی ادارت کے زمانہ میں ان کو مفتی محمد کفایت اللہ، مولانا عبدالسلام نیازی مولانا محمد اشفاق کاندھلوی اور دوسرے علماء و اساتذہ دہلی کے ساتھ معیت و صحبت اور اُن سے استفادہ کا موقع ملا۔ ان سب چیزوں نے مل کر ان کے علم کو پختہ، استعداد بحث و تحقیق کو استوار اور نظر کو وسیع کر دیا۔ طبیعت غور و فکر کی خوگر تھی، عنفوانِ شباب کا زمانہ صحافت میں بسر ہوا تھا۔ اس بنا پر تحریر و انشا کا اعلیٰ سلیقہ پیدا ہو چکا تھا اور اب وہ اس قابل تھے کہ قدرت نے انہیں جس اہم کام کے لئے پیدا کیا تھا اس کا آغاز کریں۔ اور یہ کام تھا احیائے و اقامتِ دین کا۔

چنانچہ الجمعیۃ کی ادارت سے سبکدوش ہو کر حیدرآباد منتقل ہو گئے۔ وہاں سے ۱۹۳۳ء میں ماہنامہ ترجمان القرآن جاری کیا جو عمر بھر ان کے افکار و خیالات کا ترجمان بنا رہا۔ اسی رسالہ میں اسلامی نظام کو جسے شروع میں انھوں نے حکومتِ الٰہیہ کا نام دیا تھا نصب العین بنا کر اسلام کی حقیقت، عقاید و اعمال، احکام و مسائل، معاملاتِ حاضرہ اور اسلام پر یورپ کے اعتراضات پر پیہم و مسلسل، اس عزم و جزم اور زور و قوت سے لکھنا شروع کیا کہ تعلیمیافتہ مسلمان نوجوانوں میں ایک ہلچل پیدا ہو گئی اور مولانا کے عقیدتمندوں کا حلقہ روز بروز وسیع ہونے لگا۔ تقسیم سے چند برس قبل آپ نے پٹھان کوٹ (پنجاب) میں جماعتِ اسلامی کے نام سے ایک جماعت کی بنیاد رکھی۔ حصولِ آزادی کے بعد مع اپنی جماعت کے لاہور منتقل ہو گئے۔ ابھی حال میں لندن سے ایک ضخیم انگریزی کتاب "نذر سید ابوالاعلیٰ مودودی" کے نام سے شائع ہوئی ہے۔ اس کے مطالعہ سے معلوم ہوا کہ مولانا کی چھوٹی بڑی تصنیفات کی تعداد ایک سو چالیس اور خطبات و تقریروں کی تعداد ایک ہزار ہے۔ مولانا نے جو کچھ لکھا صرف اردو میں لکھا، لیکن اس کا ترجمہ عربی

اور انگریزی میں خصوصاً اور دوسری ملکی و غیر ملکی زبانوں میں عموماً برابر بڑی باقاعدگی کے ساتھ شائع ہوتا رہا۔ اس کا اثر یہ ہوا کہ مولانا کی شہرت اور ان کے افکار و خیالات کی گونج عالم اسلام کے گوشہ گوشہ میں پہونچی اور جماعت اسلامی کی شاخیں جگہ جگہ قائم ہوئیں جو اعلیٰ تنظیم اور ضبط و نظم کے ساتھ مولانا مودودی کے مشن کی تبلیغ و اشاعت میں معروف و منہمک ہیں۔

اختلاف کب اور کس سے نہیں ہوا۔ لیکن اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی ایک بلند پایہ مفکر و مبصر اسلام، ایک مصنف و محقق اور ایک بانی جماعت اسلامی کی حیثیت سے عہد حاضر میں عالم اسلام کی عظیم و نامور شخصیت تھے، انھوں نے اپنے قلم سے ایک اہم فکری اور ذہنی انقلاب برپا اور تعلیم یافتہ مسلمانوں میں مغربی علوم و فنون اور تہذیب و تمدن سے جو مرعوبیت تھی اسے دور کر کے ان میں انفرادیت کا احساس، خود اعتمادی اور اعلاء کلمۃ اللہ کا جذبۂ و جوش پیدا کیا ہے، اخلاق و عادات اور ذاتی خصائل و شمائل کے اعتبار سے بھی بڑی خوبیوں کے انسان تھے

ایک زمانہ تھا کہ تقسیم اور جماعتِ اسلامی کی تاسیس سے بہت پہلے دلی میں اُن سے ملاقات اور بے تکلف گفتگو ہوتی تھی۔ اس کے بعد حجاز اور پاکستان میں بھی متعدد ملاقاتیں ہوئیں - ان ملاقاتوں میں مولانا ہمیشہ جس محبت اور شرافتِ اخلاق سے پیش آئے اس کی خوشگوار یادیں آج بھی حافظہ کے خزانہ میں محفوظ اور مشام جان کو معطر کر رہی ہیں - اللہ تعالیٰ فردوسِ بریں میں ان کو مقامِ جلیل عطا فرمائے آمین ثم آمین

عربی تنقید کا عہدِ زرّیں

(از جناب سید محمد ہاشم صاحب ریسرچ اسکالر شعبۂ اردو علی گڑھ مسلم یونیورسٹی)

تنقید کیا ہے؟ ادبی حیثیت سے کسی فن پارے پر غور و خوض کرکے اس کے معیار کا تعین کرنا ہی تنقید ہے ادب اور سماج کا بہت گہرا تعلق ہے۔ سماج کے بغیر ادب کا تصور ممکن نہیں اور ادب نہ ہو تو وہ سماج ناقابلِ تسلیم ہوتا ہے۔ زمانے کے تقاضوں کے مطابق وقتاً فوقتاً سماج کے ڈھانچے میں تبدیلی آتی رہتی ہے جسے ترقی کا نام دیا جاتا ہے۔ زمانے کی رفتار کے ساتھ ادب بھی تبدیلی و ترقی کے مراحل طے کرتا ہے لیکن ترقی کے عنوان سے ماضی کی اقدار و روایات کو یکسر نظر انداز کر دینا مناسب نہیں، ہر تخلیق کے دامن میں تنقیدی جوہر پنہاں ہوتے ہیں۔ ابتدا میں یہ تنقیدی نقوش کچھ غیر واضح مبہم اور بے ڈول سے ہوتے ہیں اور ترقی کرنے کے بعد ایک منزل وہ آتی ہے جب تنقید کی کتابیں وجود میں آجاتی ہیں۔

عربی زبان لسانی، عمرانی اور ادبی لحاظ سے دنیا کی افضل ترین زبان ہے۔ عہدِ جاہلیت میں اس کی شاعری نے آسمان کی بلندیوں کو چھو لیا تھا۔ امراؤالقیس، نابغہ ذبیانی، طرفہ اور زہیر جیسی دیو قامت شخصیات اسی دور کی پیداوار ہیں۔ ظاہر ہے ان کی تخلیقات میں تنقیدی شعور بھی وافر مقدار میں ملتا ہوگا۔ لیکن اس وقت سے حضرت حسان بن ثابتؓ اور متنبی کے عہد تک تنقید کے موضوع پر کوئی اہم تصنیف وجود میں نہیں آئی تھی۔ عباسی دور میں عربوں کا علمی شغف اس درجہ ترقی کر گیا تھا کہ یونان کی بیشتر تصانیف و علوم کا عربی میں ترجمہ کرا لیا گیا۔ ارسطو کی تصنیف کی ہوئی دنیا کی پہلی تنقیدی کتاب "بوطیقا" کا ترجمہ بھی عربی میں ہوا۔ اس کے مواد سے تو عرب بہت زیادہ متاثر نہیں ہوئے البتہ اس کا

موضوع یعنی فنِ تنقید اور اس میں ادبی مباحث کی نوعیت نے ان پر جادو کا اثر کیا۔ اور نقادوں کے ذہنوں کے نہاں خانوں میں پوشیدہ صلاحیتوں کو بروئے کار آنے کا موقعہ مل گیا۔ اور بتدریج تنقید کی کئی کتابیں وجود میں آگئیں۔ ان نقادوں میں محمد بن سلام الجمحی، ابن قتیبہ، عبداللہ ابن المعتز، قدامہ ابن جعفر، ابن اشیق، ابن خلدون، جاحظ، ابوہلال عسکری اور عبدالقاہر جرجانی وغیرہ خاص طور سے اہمیت رکھتے ہیں۔ انھیں کے طفیل طبقات و تذکرے، موازنے و محاکے وغیرہ کے ذریعہ ادب کی پرکھ کے معیار سامنے آئے۔ ان معیاروں میں جو چیزیں بنیاد بنائی گئیں وہ علم معانی، بیان، بدیع، قافیہ اور عروض تھیں۔ علم بیان میں تشبیہ، استعارہ، مجاز مرسل اور کنایہ، علم معانی میں حذف و ذکر حصر و قصر، وصل و فصل اور ایجاز و اطناب وغیرہ اور علم بدیع میں دیگر تمام محاسن کلام سے بحث کی گئی یوں کہا جا سکتا ہے کہ بلاغت ہی تنقید کی بنیاد قرار پائی۔

یہ تنقیدی پیمانے صرف شاعری تک محدود نہیں تھے بلکہ نثر و نظم دونوں پر اظہارِ خیال کیا گیا ہے ابن قتیبہ نے ایک طرف کتاب الشعر والشعراء لکھی تو دوسری طرف "ادب الکاتب" میں نثر سے متعلق بھی اپنے خیالات ظاہر کئے ہیں۔ اس کتاب کے مقدمہ میں نثر نگار کے لئے قتیبہ نے چند شرائط پیش کی ہیں:

نثر نگار کے لئے ضروری ہے کہ وہ اکثر علوم و فنون کے ابتدائی مسائل سے باخبر ہو۔ مثلاً صرف و نحو۔ حکمت، ہندسہ، حدیث، فقہ وغیرہ

سب سے زیادہ ضروری چیز نثر نگار کے لئے یہ ہے کہ وہ مذاق سلیم اور طبع مستقیم کا مالک ہو۔ زبان کی اصلاح سے پہلے نفس کی اصلاح اور تہذیب الفاظ سے پہلے تہذیبِ اخلاق ضروری ہے اور خصوصیت کے ساتھ دشنام طرازی، بدگوئی، فحاشی سے اجتناب لازم ہے۔

اس کا کلام تعقید، غرابت اور وحشت وغیرہ سے پاک ہو۔

مخاطب یا مکتوب الیہ کے احوال و مراتب کا خاص طور پر خیال رکھا جائے۔ ایجاز و اطناب کے مختلف مواقع بھی جانتا ہو۔ اس لئے کہ ہر مقام کے لئے جداگانہ مقال ہوتا ہے[۱]"

---

[۱] ادب الکاتب ص ۶-۷

ابن خلدون نے بھی نظم و نثر دونوں کو موضوع بحث بناتے ہوئے لکھا ہے :-

"انشاپردازی کا ہنر نظم میں ہو یا نثر میں، محض الفاظ میں ہے، معانی میں ہرگز نہیں معانی صرف الفاظ کے تابع ہیں اور اصل الفاظ ہیں۔ معانی ہر شخص کے ذہن میں موجود ہیں۔ پس ان کے لئے کسی ہنر یا اکتساب کی ضرورت نہیں۔ اگر ضرورت ہے تو صرف اس بات کی ہے کہ ان معانی کو کس طرح ادا کیا جائے [۱]"

اس دور میں نثری ادب کا زیادہ چلن نہیں ہوا تھا۔ اس لئے نثر سے متعلق تنقید بھی زیادہ نہیں ملتی۔ اور یوں بھی عام طور سے تنقید نثر سے زیادہ نظم کا حصہ سمجھی جاتی رہی ہے۔ آج باوجودیکہ نثری اصناف کی ترقی کافی تیزی سے ہو رہی ہے، لیکن شاعرانہ تنقید کا تناسب نثر کے مقابلے میں بیشتر ہی ہے

عربی ناقدین میں محمد بن سلام الجمحی کا نام سرفہرست ہے۔ جس نے "طبقات الشعراء" لکھ کر عربی میں باقاعدگی کے ساتھ تنقید کا آغاز کیا۔ اس کتاب میں شعرا کو طبقات، درجات (CATAGORIES) میں تقسیم کر کے ان کے کلام کو پرکھنے کی کوشش کی گئی ہے۔ اس نقاد نے شاعری پر ایک فن، ایک کاریگری اور ایک صنعت کی حیثیت سے غور کیا اور شاعر کو صانع قرار دیا۔

شعر ایک صناعت اور ثقافت ہے جسے اہل علم دیگر اصناف و صناعات کی طرح جانتے اور پرکھتے ہیں۔ بعض صناعات کا تعلق آنکھ سے ہے اور بعض کا کان سے، بعض کا استحکام ہاتھ سے ہوتا ہے اور بعض کا زبان سے۔ مثلاً گوہر و یاقوت کی معرفت وزن اور وصف سے کبھی حاصل نہیں ہوتی جب تک کوئی مبصر آنکھ سے مشاہدہ نہ کرے۔ درہم و دینار کی پرکھ بھی ایسی ہی ہے۔ ان کی خوبی رنگ، لمس، نقش اور وصف سے محسوس نہیں کی جا سکتی۔ ایک نقاد دیکھ کر ہی بتا سکتا ہے کہ وہ کھرا ہے یا کھوٹا، ٹکسالی ہے یا ٹکسال سے باہر۔ یہی حال ان تمام چیزوں کا ہے جو مختلف ممالک میں بنتی اور تیار ہوتی ہیں۔ اہل نظر ان کو دیکھ کر ہی بتا سکتے ہیں کہ ان کی بناوٹ کیسی ہے اور وہ کس ولایت کی ہیں۔ غلام اور کنیز کی معرفت بھی کچھ اسی قسم کی ہے۔ ایک لونڈی کی بابت کہا جا سکتا ہے کہ اس کا رنگ

---

[۱] ۔ بحوالہ مقدمہ شعر و شاعری، از حالی۔ ص ۴۵ (یہ بامحاورہ اور آزاد ترجمہ ہے۔ اصل ترجمہ ابن خلدون کے بیان میں پیش کیا گیا ہے ۔

نکھرا ہوا ہے، آنکھیں شراب کے دو جام ہیں، ناک کٹار اسی ہے، بال لانبے اور گھنے ہیں لیکن پھر بھی سو دو سو درہم سے زیادہ میں فروخت نہ ہوسکے گی۔ دوسری ہزار دو ہزار میں فروخت ہو جائیگی لیکن ایک تر زبان ادیب اس سے زیادہ اس کی اور کوئی تعریف نہ کرسکے گا۔ ؎۱ "

گویا ابن سلام کے نزدیک شاعری ایک ایسی صناعت ہے جس کا ادراک تو کیا جاسکتا ہے لیکن الفاظ کے ذریعہ اس کو بیان نہیں کیا جاسکتا۔

ابن قتیبہ کے زمانے میں قدیم وجدید کی بحث کافی زور پکڑ چکی تھی۔ کچھ لوگ محض قدامت اور کلاسیکیت کے مؤید تھے اور صرف قدیم شعراہی کو مستند تصور کرنے لگے تھے، دوسرے گروہ کے لوگ جدیدیت کے قایل تھے۔ اس نقاد نے ایک نیا فلسفہ پیش کیا جس کی رو سے قدیم وجدید کی بحث میں پڑنا ہی فضول قرار پایا۔ اس نے شعری تنقید کو ذاتی پسند و ناپسند کے دائرے سے باہر نکالا۔ شاعری اور شاعرانہ خوبیوں کو زمان و مکان کی قید سے آزاد کرنے کی کوشش کی۔ اس نے شعر کو پرکھنے اور جانچنے کے لئے جو اصول بنائے ان کے نتیجے میں شاعری کو تاثراتی انداز میں جانچنے کے بجائے معروضی انداز میں جانچنے اور پرکھنے کا عمل شروع ہوا شعری تخلیقات کو ادبی گروہ بندیوں، بحثوں، معرکہ آرائیوں، "چلو تم اُدھر کو ہوا ہو جدھر کی" ادھر چلنے کی کوششوں اور اگر زمانہ ساتھ نہ دے تو اس سے نبرد آزما ہونے کے سبب تنقید کے قابلِ ذکر کارنامے وجود میں آئے۔ قتیبہ نے قدیم وجدید کی بحث پر کاری ضرب لگاتے ہوئے اپنے ساز کا نغمہ ان سُروں میں چھیڑا۔

" اللہ تعالیٰ نے شعر، علم اور بلاغت کو کسی دور کے ساتھ تو خاص نہیں کر دیا ہے بلکہ یہ چیز تو مشترک چلی آتی ہے قدیم چیز اپنے زمانے میں نئی ہوتی ہے اور ہر اچھی چیز ابتدا میں بھلی معلوم ہوتی ہے۔۔۔ ہمارے نزدیک اس (جدید) کی بات بنا بر تاخر زمانہ کے یا نوپید ہونے کے بےقیمت نہیں ہو گئی ہے جس طرح ایک ردی بات جو ہمیں کسی قدیم العہد یا کسی شریف آدمی سے پہنچی، بناء بر اس کی شرافت و قدامت کے ہماری نظروں میں بڑی نہیں بن گئی ؎۲

؎۱ - طبقات الشعرا ص ۷

؎۲ مقدمہ الشعر والشعراء ابن قتیبہ۔ شعر العرب ترجمہ عبدالصمد صارم صفحہ ۱۳

ہومر کی طرح قتیبہ بھی شعر کو خدائی نعمت شمار کرتا ہے۔ اس کے علاوہ اس کی ایک اہم اور قابل ذکر خصوصیت یہ بھی ہے کہ وہ پہلا شخص ہے جس نے عربی میں آمد اور آورد کا مسئلہ اٹھایا اور اس پر بحث بھی کی۔ آج مولانا حالی شعر کے جس وصف کو 'آمد' کے نام سے یاد کرتے ہیں، قتیبہ نے اسے 'مطبوع' اور 'آورد' کو مصنوع یا 'متکلف' کہا ہے۔ اور وہ خود بھی حالی کی طرح 'متکلف' (آورد) ہی کو پسند کرتا، اور بہترین شعر کی تخلیق کا ذریعہ بتاتا ہے

"متکلف وہ لوگ ہیں جو شعر کو خوب کماتے ہیں اور خوب اس کی تنقیح کرتے ہیں۔ اور بار بار غور و فکر کرتے ہیں[1]"

اس کے نزدیک حطیہ و زہیر وغیرہ اسی قبیل کے شعرا ہیں۔

ابن قتیبہ کی تنقید کا انداز تجرباتی قسم کا ہے۔ اسی لئے شعر کی خوبی و خامی عیاں کرنے کے لئے اس نے کہا میں نے شعر کا تجزیہ کیا تو اس کو چار قسموں میں منقسم پایا[2]۔ یعنی وہ شعر

(۱) جس کے الفاظ اور معانی دونوں اچھے ہوں۔ جیسے

'اس کے ہاتھوں میں تیز خوشبو دار بید ہے، ہاتھوں میں ہے' ایک حسین و عقیل بلند ناک والے انسان کے۔ حیا سے اس کی نگاہیں نیچی رہتی ہیں اور رعب کی وجہ سے لوگ اس کی طرف نہیں دیکھ سکتے اس سے بات کرتے ہیں تو جبکہ وہ مسکرا رہا ہو[3]۔"

رعب و ہیبت کے بارے میں اس سے بہتر شعر کسی نے نہیں کہا۔ ابو ذؤیب کہتا ہے

"نفس کو جس قدر رغبت دلاؤ بڑھتا جاتا ہے اور جب تھوڑے پر ڈال دو تو قناعت کر لیتا ہے[4]"

---

[1] شعر العرب ص ۲۲ [2] ایضاً ص ۱۲

[3] فی کفہ خیزران ریحہ عبق — من کف اروع فی عرنینہ شمم
یغضی حیاءً و یغضی من مھابتہ — فما یکلم الا حین یبتسم

[4] والنفس راغبۃ اذا رغبتھا — و اذا ترد الی قلیل تقنع

مجھ سے ریاشی نے اصمعی سے روایت کرتے ہوئے کہا کہ عربی اشعار میں یہ سب سے بہتر شعر ہے۔

(۲) ایک قسم وہ ہے کہ الفاظ اچھے اور شیریں ہیں مگر جب غور کروگے تو لاطائل پاؤگے۔ جیسے "جب ہم منیٰ کے فرائض سے فارغ ہو گئے اور ارکان کو چوم چکے اور کجاوے دُبلی اونٹنیوں پہ بندھ گئے اور صبح کے چلنے والے نے شام کے چلنے والے کا انتظار نہ کیا تو ہم ادھر اُدھر کی باتیں کرنے لگے اور پتھریلی زمین اونٹنیوں سے بہنے لگی [51]"

قتیبہ کا کہنا ہے کہ یہ الفاظ مخرج اور رونق کے اعتبار سے اچھے خاصے ہیں مگر جب ان کے معانی پر غور کرو تو مطلب یہ نکلتا ہے کہ جب منیٰ کے دن پورے ہو گئے اور ارکان کو چوم چکے تو اپنی دُبلی اونٹنیوں پر سوار ہو گئے اور لوگ چلنے لگے کہ صبح کا جانے والا شام کے جانے والے کا انتظار نہ کرتا تھا تو ہم نے باتیں شروع کر دیں اور اونٹنیاں پتھریلی زمین میں چلنے لگیں۔ اس قسم کے اشعار بہت سے ہیں۔

(۳) ایک قسم وہ ہے کہ معنی اچھے ہیں مگر الفاظ کوتاہ ہیں۔ جیسے لبید کا یہ قول [52]:

"شریف انسان اپنے آپ کو ملامت کرتا ہے اور صالح ہم نشین انسان کی اصلاح کرتا ہے"۔

اگرچہ اس کے معنی میں خوب ڈھلا ہے لیکن آب و رونق کچھ نہیں۔

(۴) ایک قسم وہ ہے کہ لفظ و معنی دونوں کوتاہ ہوں۔ جیسے اعشیٰ کا قول ہے [53]:

منھ جیسے گل بابونہ، جیسے موسلا دھار بادل نے سیراب کیا ہو، جیسے ٹھنڈی شراب کے ساتھ شہد ملا دیا گیا ہو [54]"

---

[51] وَلمّا قضینا من منیٰ کل حاجۃ | ومسّح بالارکان من ھوماسحٌ
وشدت علیٰ حدب المھاری رحالنا | ولم ینظر الغادی الذی ھورائحٌ
اخذنا باطراف الاحادیث بیننا | وسالت باعناق المطیّ الاباطحٌ

[52] ما عاتب المرءالکریم کنفسہٖ | والمرء یصلحہ الجلیس الصالحُ

[53] وفوہٍ کماقاحیٍّ غذاہ دائم الھطلِ | کما شیب براحٍ باردٍ من عسل النحلِ

[54] شعر العرب ص ۱۴۔

قدامہ ابن جعفر نے "نقد الشعر" میں شاعری سے متعلق علمی اور تحلیلی بحثیں کی ہیں۔ ان کی یہ کتاب عربی تنقید میں ایک منفرد مقام رکھتی ہے۔ اس میں لفظ، معنی، وزن اور قافیہ کو شعر کے عناصر قرار دے کر ان کے علیحدہ علیحدہ محاسن بیان کئے گئے ہیں۔ الفاظ کو شعر کی روح قرار دیا گیا ہے۔ قدامہ عربی تنقید میں انفرادیت کے مالک اس وجہ سے ہیں کہ انھوں نے ادب اور اخلاق کی بحث اٹھا کر اس پر تفصیلی گفتگو کی ہے۔ ان کے نزدیک اخلاق کے اعتبار سے معنی کی پستی اور مضمون کی کم وقعتی دُھر یانی شعر پر اثر انداز نہیں ہوتی۔ اصل چیز شعر کی شعریت ہے جو الفاظ ان کی ترکیب اور معنی تک محیط ہے۔ اخلاق سے شعر کا کوئی تعلق نہیں، یہ دونوں جدا جدا چیزیں ہیں۔ طرزِ ادا میں حسن ہونا چاہیئے۔ بس یہی آرٹ اور اس کا تقاضہ ہے۔ اس زمانے میں شعر اور بلاغت کے متعلق جو مختلف بحثیں جاری تھیں ان میں سچ اور جھوٹ کی بحث کا بھی ایک مقام تھا۔ حضرت حسان بن ثابت نے جب یہ کہا کہ سب سے اچھا شعر وہ ہے کہ جب سنا جائے تو لوگ کہیں کہ سچ کہا ہے [1] تو قدامہ نے اپنی بحث کے دوران اس قول سے اتفاق نہیں کیا اور "احسن الشعر اکذبہ" کہہ کر بہترین شعر وہ قرار دیا جو سب سے زیادہ جھوٹ ہو۔ شعر کے فن کی طرف جب یہ نقاد مائل ہوا تو اس نے بھی شاعری کو ایک صناعت کی حیثیت سے دیکھا اور کہا۔

"طرزِ بیان شعر کا اصلی جزو ہے۔ مضمون و تخیل کا بجائے خود فاحش ہونا شعر کی خوبی کو زائل نہیں کرتا۔ شاعر ایک بڑھئی ہے۔ لکڑی کی اچھائی برائی اس کے فن پر اثر انداز نہیں ہوتی [2]

اپنے اس نظریے کے ثبوت کے طور پر قدامہ نے امراؤ القیس کے چند اشعار کی خوبیاں بھی واضح کر کے دکھائی ہیں۔ کچھ اسی قسم کا خیال 'عقد السحر' میں بھی پیش کیا گیا ہے۔

بڑا شاعر وہ ہے جو معمولی اور مبتذل مضمون کو اپنے لفظوں میں مہتم بالشان اور رفیع بنا دے یا بلند سے بلند مطلب کو اپنے الفاظ کے زور سے پست کر دکھائے۔ یا یہ کہ کلام تو اس معاشرے سے پہلے ہی ختم ہو چکا

---

[1] وانّ اشعر بیت انت قائلہ ۔۔۔ بیت یقال اذا انشدتہ صدقا

[2] نقد الشعر۔ قدامہ ابن جعفر بحوالہ اردو تنقید کی تاریخ۔ ص ۱۰

ہو، مگر جب اس کو قافیہ کی ضرورت پڑے تو وہ اسے بطور مجبوری نہ لائے بلکہ اس کے ذریعہ سے معنوں میں ایک خوبی پیدا کر دے۔ [۱]"

ابن رشیق کی کتاب "العمدہ" میں نقد شعر پر بھرپور تنقیدی شعور و صلاحیت نیز عربی ناقدین میں سب سے زیادہ جامعیت کے ساتھ بحث کی گئی ہے۔ اگرچہ انھوں نے عربی روایت کے مطابق بیشتر دوسرے علمائے فن کی آرا نقل کی ہیں لیکن اپنی زبردست قدرت استدلال کی بدولت ان آرا سے انھوں نے کچھ مخصوص نتائج کا استنباط بھی کیا ہے اور اسی وجہ سے "العمدہ" کو تنقید کی باقاعدہ اور اہم کتاب کہا جا سکتا ہے۔ ابن رشیق نے دوسروں کے جو اقوال نقل کئے ہیں وہ بھی ہمارے موضوع کی تفہیم و توضیح میں معاون ثابت ہوں گے۔ اس لئے ان میں سے چند کو نقل کیا جاتا ہے۔

اکثر کی رائے یہ ہے کہ شاعری میں الفاظ و صناعت کو معانی پر ترجیح ہے۔ دلیل یہ کہ معانی کے لحاظ سے عالم و عامی سب برابر ہیں، خیال سب کے پاس ہوتے ہیں۔ جو چیز انھیں شعریت کا جامہ پہناتی ہے وہ الفاظ کی جودت، بیان کی سلاست و متانت، ترکیب و تالیف کی خوبی ہے۔ اور یہ تمام تعلق رکھتی ہے الفاظ اور صناعت لفظی سے۔ ۔ ۔ ۔ ۔ چنانچہ دیکھو شعر کی تنقید ہمیشہ الفاظ سے متعلق ہوتی ہے کہ فلاں لفظ بدنما ہے، وہ بے محل استعمال نہیں ہوا، یہ غلط بندھا ہے، الفاظ سے معنی ادا نہیں ہوئے یہ ترکیب سست ہے اور وہ چست۔ اگر شاعر معانی کو رقیق و متین، شیریں و آبدار، مانوس و معلوم الفاظ، رواں و خوشنما ترکیب میں ادا نہیں کر سکتا تو معانی کی کوئی قدر و منزلت نہیں رہتی۔ [۳]"

---

[۱] عقد السحر ص ۱۸۵

[۲] "العمدہ" بحوالہ مراۃ الشعر ص ۹۹-۹۸

[۳] ۔ یہ مقولہ نقل کرنے کے بعد صاحب مراۃ الشعر نے "معنی پر الفاظ کو ترجیح ہے" عنوان قائم کر کے لکھا ہے: اس دلیل کا ماحصل یہ ہے کہ شاعری میں معانی پر الفاظ کو ترجیح ہے۔ میں کہتا ہوں کہ جب معانی عام ہیں، یا خیال موجود، تو شاعری غیر از صناعت لفظی نہیں، یہ مسلم ہے کہ مقصود کلام ہونے کے لحاظ سے معانی مقدم ہوتے ہیں۔ لیکن معانی کو ہر شخص اپنے کلام کے ذریعے سے ادا کرتا ہے، کسی کی خصوصیت نہیں۔

(باقی صفحہ ۲۰۷ پر)

"عبدالکریم بن ابراہیم نے لکھا ہے:

زمان و مکان کے اختلاف کی وجہ سے بھی کبھی فن میں اختلاف ہو جاتا ہے۔ ایک چیز ایک وقت حسین معلوم ہوتی ہے اور یہی چیز کسی دوسرے وقت بھدی اور بدنما محسوس ہونے لگتی ہے۔ ایک شہر کے باشندے ایک چیز کو پسند کرتے ہیں اور وہی چیز دوسرے شہر والے ناپسند کرتے ہیں۔ ہم نے ماہر شاعروں کو دیکھا ہے کہ وہ اس اختلاف و تنوع کی رعایت کرتے ہیں اور ہر زمانے میں وہی چیز پیش کرتے ہیں جو پسند کی جاتی ہے اور بار بار استعمال میں آتی ہے۔ مگر اس کے ساتھ ہی یہ خیال بھی رکھتے ہیں کہ وہ حسنِ اعتدال اور جودتِ صناعت سے خارج نہ ہو جائے۔ مجھے سب سے زیادہ پسند یہ ہے کہ شعر حسن اور سادگی کا جامع ہو۔ وہ کوئی دقتی اور ہنگامی چیز نہ ہو۔ غریب، ثقیل اور وحشی الفاظ کا استعمال نہ کیا جائے۔ وقت مضمون آفرینی اور آورد سے پاک ہو۔ مشہور امثال، موزوں تشبیہیں اور دل نشین استعارے اپنے دامن میں لئے ہو۔"[1]

بہت سے علما نے شعر کی تعریف کی ہے۔ اس سلسلے میں لفظ و معنیٰ اور وزن و قافیہ کی شعر میں موجودگی پر بہت زور و شور سے اختلاف رائے بھی رہا ہے۔ ابن رشیق بھی ان مختلف آرا سے واقف تھا۔ اور اس نے چند لوگوں کی تائید کرتے ہوئے شعر میں لفظ و معنیٰ اور وزن و قافیہ کو تقریباً مساوی حیثیت دی ہے۔ وہ کہتا ہے:

"شعر کی عمارت چار چیزوں سے اٹھتی ہے: لفظ، وزن، معنی اور قافیہ۔ پس یہ اس کی حد ہے۔"[2]

پھر شعر میں وزن اور قافیہ کا مقام مزید متعین کرتا ہوا لکھتا ہے:

"شعر کے ارکان میں وزن اس کا عظیم ترین اور مخصوص ترین رکن ہے۔"[3]

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) شاعر ہی ان کے طریقۂ ادا کو کمالِ صناعت کے درجہ تک پہنچاتا ہے۔ اور جب یہ صنعت تمام تر لفظی ہے تو شاعری میں الفاظ پر معانی کو ترجیح ہونی ہی چاہیئے۔

[1]: العمدۃ؛ ابن رشیق۔ بحوالہ معیار ادب۔ ص ۵۹-۵۸

[2] بنیۃ الشعر اربعۃ اشیاء اللفظ والوزن والمعنی والقافیہ فھذا ھو الحدّ

[3]: الوزن اعظم ارکان الشعر واولاھا خصوصیۃ بہ۔

"وہ شعر نہیں کہا جا سکتا جس میں وزن اور قافیہ نہ ہو"[1]

وزن، قافیہ اور معانی کی اہمیت اور شعر میں ان کی حیثیت واضح کرتے ہوئے صاحب العمدہ نے اپنے تنقیدی نظریے کو ایک مثال کے ذریعہ واضح کرنے کی کوشش کی ہے۔

"شعر کو مثلاً بیت سمجھو۔ فرش اس کا شاعر کی طبیعت ہے اور عرش حفظ و روایت (یعنی اساتذہ کے کلام پر گہری نظر ہونا) دروازہ اس کا مشق و ممارست اور ستون اس کے علم و معرفت ہیں۔ صاحب خانہ معانی ہیں۔ مکان کی شان مکین سے ہوا کرتی ہے۔ وہ نہیں تو کچھ بھی نہیں۔ اوزان و قوافی قالب و مثال کی مانند ہیں یا خیمہ میں چوب و طناب کی جگہ، جن پر خیمہ تنتا اور کھڑا ہوتا ہے۔"[2]

شعر میں شعریت پیدا کرنے کے لئے ابن رشیق حسنِ زبان و بیان اور جدت ادا کو ضروری خیال کرتے ہوئے ان صفات سے معرّیٰ شعر کو شعر کہنے کے لئے تیار نہیں، محض کلام موزوں کہتا ہے وہ بھی تأمل کے ساتھ

"اکثر علما کا قول ہے کہ شعر میں اگر کوئی اچھی مثل، پسندیدہ تشبیہ، عمدہ استعارہ ہے تو وہ شعر ہے ورنہ اس کے قایل کو صرف کلام موزوں کہنے کا شرف حاصل ہے اور بس ---- جب شاعر نہ معنی میں کوئی جدت پیدا کرے، نہ الفاظ میں خوبی و سلاست، نہ کسی بندھے ہوئے مضمون کو زیادہ خوشنمائی سے باندھ سکے۔ نہ اوروں کی نسبت الفاظ کے اختصار پر قادر ہو۔ نہ معانی کا رُخ ایک طرف سے دوسری طرف کو پھیر سکے۔ وہ مجازاً شاعر کہلاتا ہے۔ اوروں پر اس کو جو کچھ فضیلت ہے وہ صرف موزونیت کلام کی ہے۔ لیکن میرے نزدیک ان کوتاہیوں کے باوجود وہ اس فضیلت کا بھی مستحق نہیں رہتا۔"[3]

قدیم و جدید کی بحث میں ابن رشیق نے بھی حصہ لیا ہے وہ دونوں کو قدر کی نگاہوں سے دیکھتا ہے اور اس کی وضاحت کے لئے اس نے یہ مثال پیش کی ہے ۔ "قدیم و جدید شعرا کو ایسے دو شخصوں سے تشبیہ دی جا سکتی ہے جن میں سے ایک نے عمارت کی بنیاد رکھی اور اسے مضبوط و مستحکم بنایا اور دوسرے نے اسے نقش و نگار اور بیل بوٹوں سے سجایا۔ ان میں سے کسی ایک کے بھی مہارتِ فن اور ریاضت بدن

---

[1] وَلَا يُسَمَّى شِعْرًا حَتَّى يَكُونَ لَهُ وَزْنٌ وَقَافِيَةٌ

[2] "العمدہ" بحوالہ مرآۃ الشعر حصہ دوم ص ۱۰ [3] ایضاً ص ۱۱

سے انکار نہیں کیا جاسکتا۔ اول فنکار ہے تو دوسرا حسن کار۔ [1] "

عربی ناقدین میں ابن رشیق کا مسلک متوازن نظر آتا ہے۔ اس نے ہر بات علماء کی سند کے ساتھ لیکن بہت محتاط انداز میں کہی ہے۔ تنقید میں جس توازن کا ہونا از بس ضروری ہوتا ہے۔ وہ ابن رشیق کے یہاں بدرجہ اتم موجود ہے جبکہ قدامہ وغیرہ اس سے محروم معلوم ہوتے ہیں مذکورہ بالا خیالات پیش کرنے کے بعد ابن رشیق نے شاعری کے لئے خاص طور سے دو شرطیں لازم قرار دیں۔

اول وہی حفظ و روایت۔ یعنی اعلیٰ درجہ کے مستند شعرا کا کلام یاد ہو تاکہ وہ ان مضامین سے باخبر ہوجائے جو پہلے استعمال کئے جاچکے ہیں، ان شعری روایتوں سے واقف ہوجائے جو مشق شعرا اور نکتہ رس اساتذہ کے ذریعہ اس تک پہنچی ہیں تاکہ انھیں بنیادوں پر اپنی شاعری کی دیواریں تعمیر کرسکے اور اس کا ملکۂ شاعری مستحکم ہوجائے۔ اساتذہ کے کلام کا مطالعہ نہ کرنیکا نقصان یہ ہوگا کہ جو شخص اساتذہ کے کلام سے خالی الذہن ہوگا اسے حالی کے لفظوں میں "شعر نہیں بلکہ نظم ساقط از اعتبار یا ٹکسال باہر کہیں گے۔ پس جب اس کا حافظہ بلغاء کے کلام سے پُر ہوجائے اور ان کی روش ذہن کی لوح پر نقش ہوجائے تب فکر شعر کی طرف متوجہ ہونا چاہیئے۔ اب جس قدر مشق زیادہ ہوگی۔ اسی قدر ملکۂ شاعری مستحکم ہوگا۔ [2] "

دوسری شرط بھی ابن رشیق کے بالغ تنقیدی شعور کا پتہ دیتی ہے، تمام بڑے شاعر، ادیب اور نقاد اس بات پر متفق ہیں کہ ادب میں جو چیز پیش کی جائے اس پر بار بار نظر ثانی کرنی چاہیئے اس کے بعد ہی اسے منصۂ شہود پر لایا جائے۔ یہ نقاد بھی اسی بات پر زور دیتا ہے کہ شعر لکھ کر اس پر بار بار تنقیدی نظر سے غور کرنا چاہیئے اور جب تک اس کی طرف سے کلی اطمینان نہ ہوجائے اُسے پیش نہیں کرنا چاہیئے۔ ورنہ وہ اعلیٰ درجہ کا کلام یا کلام بلیغ نہیں کہا جاسکے گا۔

---

[1] ۔ العمدہ ۔ باب فی القدماء والمحدثین بحوالہ معیار ادب ص ۵۷

[2] مقدمہ شعر و شاعری از حالی ص ۷۵

ابن خلدون آٹھویں صدی ہجری کے زبردست عالم ہیں۔ اپنی تاریخ کے مقدمے میں انھوں نے تمام علوم پر اظہار خیال کیا ہے۔ شعر سے متعلق بھی اس میں ایک باب ہے جس میں بہت جامع انداز میں عربی شاعری کے اصول بیان کئے ہیں اور وہاں کی شاعری کا جائزہ بھی لیا ہے۔ عرب میں شاعر کو ایک نعمت غیر مترقبہ تصور کیا جاتا تھا، جس قبیلے میں شاعر پیدا ہو جاتا وہ قبیلہ اس پر فخر کرتا تھا۔ شاعر ہی سفیر بنا کر بھیجا جاتا، وہی جنگ میں اپنے اشعار کے ذریعہ قبیلے کے لوگوں میں حوصلہ، ہمت اور دلیری کے جذبات کو برانگیختہ کرتا تھا اور جنگ کے نتائج کو بدل دینے کا باعث بھی بن جاتا تھا۔ وہ خود ایک تاریخ ہوتا تھا اور تاریخ ساز بھی۔ اسی لئے ابن خلدون نے لکھا ہے۔

" عرب نے شعر کو نہایت شریف اور باعزت کلام مانا ہے اور اسی لئے انھوں نے اس کو اپنے علوم و تاریخ کا سرچشمہ بنایا اور اپنے صواب و خطا کا معیار قرار دیا [1]"۔ شعر کے متعلق دوسرے اہل علم حضرات کی رائے بیان کرنے کے بعد ابن خلدون نے لکھا ہے :-

"دراصل شعر وہ کلام بلیغ ہے جس کی بنا استعارہ اور اجزائے متفق الوزن اور روی پر ہو اس کا ہر جزو اپنے مستقل علیحدہ معنی رکھتا ہو اور عرب کے مخصوص اسلوب و طریقہ پر کہا گیا ہو [2]"

اس کے بعد باب "فی ان صناعۃ النظم والنثر انما ھی فی الالفاظ لا فی المعانی" کے ذیل میں جو خیالات پیش کئے ہیں دراصل ابن خلدون کے نظریے میں انھیں کلیدی حیثیت حاصل ہے:-

ماہرین کلام کو نظم و نثر میں جو خوبیاں برتنی پڑتی ہیں یا اسالیب استعمال کرنے پڑتے ہیں وہ از قسم لفظ ہیں معانی کی قسم سے نہیں ہیں۔ اصل تو الفاظ ہیں اور معانی ان کے تابع ہیں۔ اسی لئے نظم و نثر میں ملکہ پیدا کرنے والا اپنی پوری توجہ الفاظ پر لگاتا ہے...... اور ظاہر ہے زبان اور گویائی کا تعلق الفاظ سے ہے نہ کہ معانی سے۔ کیونکہ وہ تو دل میں ہوتے ہیں، زبان و گویائی سے انھیں کوئی مطلب نہیں۔ پھر یہ بھی ہے کہ معانی کچھ نہ کچھ ہر ایک کے ذہن میں ہوتے ہیں جو وہ اپنی فکری طاقت کے مطابق ظاہر کر سکتا ہے، ان کے سیکھنے کے کچھ معنی نہیں۔ ان کو الفاظ کا جامہ پہنانا اور کلام کی شکل دینا یہ البتہ

---

[1] مقدمہ ابن خلدون ص ۵۷۱
[2] ایضاً ص ۵۷۳

ایک صنعت ہے جس کی مشق کرنی پڑتی ہے۔ یوں سمجھئے کہ یہ الفاظ معانی کے لئے بمنزلہ قالب کے ہیں اور مثل ظروف کے۔ جس طرح سمندر سے پانی لے کر مختلف برتنوں میں بھر دیا جائے تو وہ پانی تو ایک ہی ہوگا ظروف مختلف۔ کوئی سونے کا تو کوئی چاندی کا۔ کوئی سیپ کا تو کوئی کانچ کا یا مٹی کا۔ اسی طرح معانی ایک ہی ہوتے ہیں مگر وہ الفاظ کے مختلف ظروف و قوالب میں ڈھلتے چلے جاتے ہیں۔ اور الفاظ جس قدر چست، موزوں اور موقع و محل کے مطابق ہوتے ہیں، اسی قدر کلام اچھا، بہتر یا بہت ہی خوب سمجھا جاتا ہے۔ حالانکہ معانی ایک ہی ہوتے ہیں۔ حسن تحریر و گویائی سے ہر شخص اپنی قابلیت کے مطابق مختلف ظروف کی طرح الفاظ کے مختلف سانچوں میں معانی کو ڈھال لیتا ہے۔ ۵؎"

۵؎ مقدمہ ابن خلدون ۵۷۷-

نوٹ:۔ ابن خلدون کی اصل عبارت درج ذیل ہے جس سے دوسرے ناقلین کے اختلاف کی تصحیح کی جا سکتی ہے

"اعلم ان صناعۃ الکلام نظماً و نثراً انما ھی فی الالفاظ لا فی المعانی۔ وانما المعانی تبعٌ لھا وھی اصل فالصانع الذی یحاول ملکۃ الکلام فی النظم والنثر ...... والذی فی اللسان والنطق انما ھو الالفاظ واما المعانی فھی فی الضمائر وایضاً فالمعانی موجودۃٌ عند کل واحدٍ وفی طوع کلّ فکرٍ منھا ما یشاءُ ویرضی فلا یحتاجُ الی صناعۃ وتالیف الکلام للعبارۃ عنھا ھو المحتاجُ للصناعۃ کما قلناہ وھو بمثابۃ القوالب للمعانی فکما انّ الاوانی التی یغترف بھا الماءُ من البحر منھا آنیۃ الذھب والفضۃِ والصدف والزجاج والخزف والماء واحد فی نفسہ وتختلف الجودۃ فی الاوانی المملوءۃ بالماءِ باختلاف جنسھا لا باختلاف الماء کذلک جودۃ اللغۃ وبلاغتھا فی الاستعمال تختلف باختلاف طبقات الکلام فی تالیفہ باعتبار تطبیقہ علی المقاصد والمعانی واحدۃ فی نفسھا وانما الجاھل بتالیف الکلام واسالیبہ علی مقتضی ملکۃ اللسان اذا حاول العبارۃ عن مقصودہ

یہاں یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ الفاظ کو معنی پر ترجیح دینے کے سلسلے میں ابن خلدون نے باقاعدہ ایک باب قائم کر کے معنی کے مقابلے میں لفظ کی اہمیت پر زور دیا ہے۔ بالفاظ دیگر آٹھویں صدی میں بھی عربی تنقید اسی مسلّمہ پر قائم تھی جس کا آغاز تیسری صدی ہجری میں ہوا تھا۔

ابن رشیق نے شاعر کو اساتذہ کے کلام کے مطالعہ کی تاکید کی تھی۔ ابن خلدون اسی کی تائید کرتے ہوئے بات کو مزید آگے بڑھاتے ہیں۔

شعر گوئی کے لئے لازم ہے کہ جلیل المرتبہ شعرائے عرب کے چیدہ چیدہ اشعار یاد کئے جائیں تاکہ بعینہٖ اسی اسلوب و طریقہ پر اشعار زبان و قلم سے نکلنے لگیں ----- چنانچہ جس کو شعرائے عرب کا کلام یاد نہ ہو اس کا کلام آپ دیکھیں گے پھیکا، بھدا، بدمزہ اور شیرینی سے خالی ہوگا بلکہ زیادہ سے زیادہ اس کے کلام کو نظم کہدیں تو کچھ بیجا نہ ہوگا۔ اور ہمارا مشورہ تو یہ ہے کہ ایسی حالت میں وہ اشعار کہے نہیں تو زیادہ بہتر ہے۔ لہٰذا اصول مذکور پر جب اشعار حفظ ہو جائیں اور طبیعت میں شعر گوئی کے لئے امنگ و جولانی محسوس ہو اور طریقۂ عرب مزاج میں چھا جائے تو اب شعر گوئی کی ابتدا کی جائے۔ اب جس قدر مشق زیادہ ہوگی، اسی قدر ملکۂ شاعری زیادہ ہوتا جائیگا اور اشعار عرب کے طریق پر ڈھلتے جائیں گے ..... ساتھ ساتھ یہ بھی ضروری ہے کہ اول سے قافیہ کی پابندی کرے اور آخر تک اسے نبھائے“[۱]

.....” اس کے بعد جب اشعار نظم سے فراغت مل جائے تو خود اپنے اشعار پر ناقدانہ نظر ڈالنی چاہیئے۔ اور جب کسی شعر میں کوئی نقص یا سقم دیکھے تو اس کو قلم زد کرنے میں کبھی لیس و پیش نہ کرے [۲]“

شعر کہنے کے بعد اس کی تنقیح و تہذیب کے بارے میں بھی ابن رشیق کی رائے پیش کی جا چکی ہے۔ ابن خلدون اس سے پوری طرح متفق ہیں۔ وہ اسی تسلسل میں آگے لکھتے ہیں۔

”..... شاعر کی یہ بھی کوشش رہے کہ ترکیب میں تعقید کی بو نہ آئے۔ کلام کچھ ایسا ہو کہ الفاظ سے پہلے معانی ذہن میں جگہ لے لیں۔ بہتر یہی ہے کہ الفاظ معانی کے مطابق ہوں [۳]۔

--- شاعر کے لئے یہ بھی ضروری ہے کہ اپنے کلام کو بھرتی کے الفاظ سے بچائے۔ اسی طرح متبذل اور سوقیانہ الفاظ کے استعمال سے بھی بچے کیوں کہ یہ چیزیں بھی کلام کو درجۂ بلاغت سے گرا دیتی ہیں اور کلام متبذل کہلاتا

---

[۱]، [۲]، [۳] مقدمہ ابن خلدون ص ۵۷۵-۶، ۵

ہے، بلکہ افادیت سے نکل جاتا ہے اور کلام جس قدر افادیت سے نکلتا ہے اسی قدر بلاغت سے دور تر ہوتا جاتا ہے، کیوں کہ یہ دونوں متقابل رخوں پر قایم ہیں[۱]۔"

یہ آخری بات دلچسپ اور بہت کام کی ہے۔ 'ادب میں افادیت'، ۱۸۵۷ کے ہنگامہ کی دین نہیں، محض حالی کی پیشکش نہیں ہے بلکہ اس سے پہلے ابن خلدون کے یہاں بھی موجود ہے حالی کے خیال کا ماخذ و منبع دراصل ابن خلدون کا مذکورہ بالا بیان ہے جو نہ صرف سماجی نقطۂ نظر سے ادب کو افادی بنانے کا خواہشمند ہے بلکہ بلاغت اور افادیت کو لازم و ملزوم بھی قرار دیتا ہے اور شاید اس نکتہ تک حالی کی رسائی ہی نہ ہوئی ہوگی یا یہ بھی ممکن ہے کہ انھوں نے اس کے پیش کرنے کی ضرورت محسوس نہیں کی۔ بہر حال اتنا کہنے میں تامل نہیں کہ 'افادی ادب' کا افادی تصور حالی سے قبل ابن خلدون بھی پیش کر چکے ہیں

ابن خلدون نے اپنے مقدمے میں اصولِ شعر گوئی سے متعلق ایک "نظم" غالباً ابن رشیق ہی کی ہے کہہ کر نقل کی ہے۔ جس کے چند اشعار حسب ذیل ہیں[۲]

"شعر[۳] دراصل وہ نظم ہے جو مناسب و بر محل ہو۔ ورنہ یوں تو شعر کے اقسام چند در چند ہیں۔ بیان میں پوری وضاحت ہو۔ یہاں تک کہ دیکھنے والوں کی نظر میں کھب جائے اور رچ جائے۔ گویا اس کے الفاظ چہرہ کی شکل میں ہوں اور ان میں معنیٰ آنکھوں کی مانند۔ تشبیب سہل ہو اور قریب المعنیٰ اور تعریف کھلی سچائی پر مبنی ہو۔
کانوں کو ناگوار گذرنے والے الفاظ چھوڑ دو اگرچہ موزونیت میں ٹھیک ہی کیوں نہ اتریں۔

۱۔ ۲۔ ... ۔ مقدمہ ابن خلدون ص ۷۵ - ۵۷۴

۳۔ إنّما الشعر ما نیاسب فی النظم　　وان فی الصفات فنوناً
فتناھی من البیان الیٰ ان　　کاد حسناً یبین للناظرینا
فکأنّ الالفاظ منهُ وجوهٌ　　والمعانی رکبن فیها عیونا
فجعلتَ النسیبَ سهلاً قریبا　　وجعلت المدیح صدقاً مبینا
وتنکّبتَ ما یهجن فی السمع　　وان کان لفظهٗ موزونا
واصحّ التعریض ما قارب النظم　　وان کان واضحاً مستبینا

اور جب نظم پوری کر چکو تو اپنے اشعار کی خود تنقیح و تصحیح کرو اگرچہ وہ واضح اور صاف ہوں"

تنقید عربی کے ضمن میں عبداللہ ابن المعتز کا ذکر کئے بغیر یہ باب نامکمل رہتا ہے۔ اصلاً یہ تیسری صدی ہجری کے عالم ہیں اور اس لحاظ سے ان کا ذکر ابن رشیق سے قبل ہونا چاہئے تھا لیکن لفظ و معنی کی بحث کو مسلسل رکھتے ہوئے انھیں موخر کیا گیا۔ دوسرے یہ کہ معنوی اعتبار سے اپنے کارناموں کے سبب دیگر سبھی نقادوں میں ان کو امتیازی مقام حاصل ہے۔ انھوں نے تنقید کی وہ راہ اختیار کی جو عربی، فارسی یہاں تک کہ چند برس قبل تک اردو تنقید کے پیچھے بھی سایہ کی طرح لگی رہی۔ یہ تھا دو شاعروں کے موازنے کا طریقہ ابن المعتز اس وجہ سے بھی انفرادیت رکھتے ہیں کہ انھوں نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی دور جدید (عباسی دور) میں شعرا جن محاسن کا استعمال کر رہے ہیں، وہ اسی دور کی پیداوار نہیں بلکہ عہدِ جاہلیت میں بھی ملتے ہیں۔ انھوں نے "کتاب البدیع" میں یہ بتایا کہ تمام صنائع و بدائع قرآن پاک میں موجود ہیں اور احادیث میں بھی ان کا خوب استعمال ملتا ہے۔ اس لحاظ سے قرآن عربی ادب کی مکمل، بہترین اور واحد کتاب ہے۔ عہد اسلام کے شعرا بلاغت کے لحاظ سے اسی لئے افضل ہیں کہ انھوں نے قرآن کے اسلوبِ لطافت سے فائدہ اٹھایا اور یہی وہ بات ہے جس نے حسّان، جریر، بشار اور فرزدق وغیرہ کو امراؤالقیس، نابغہ زہیر، عنترہ وغیرہ سے ممتاز کر دیا۔

عربی تنقید میں موازنہ سب سے زیادہ قابلِ ذکر روایت رہی ہے۔ اردو میں بھی چند برس پہلے تک دو شاعروں کا موازنہ کر کے ایک کے شعر کو آہ اور دوسرے کو واہ کہہ کر مطمئن ہو جانا تنقید کا ایک خاص مسلک تصور کیا جاتا تھا اور کہیں کہیں آج بھی اس جذبۂ تنقید کی چنگاریاں سُلگتی ہوئی محسوس ہوتی ہیں۔ میر و سودا، انشا و مصحفی، آتش و ناسخ، غالب و مومن یا غالب و ذوق، حسن و نسیم اور انیس و دبیر یہ ایسے نام ہیں جن سے ہمارا تنقیدی ادب گرانبار ہے۔ اس سلسلے کی پہلی کڑی عبداللہ ابن المعتز ہی تھے جنھوں نے عربی تنقید میں موازنے کا درخت لگایا۔ فارسی میں اس میں برگ و بار

آئے اور اس کے ثمرات سے اردو والے بھی مستفید ہوئے - ابن المعتز نے موازنے کے لئے حسب ذیل امور پر زیادہ زور دیا ہے -

جب دو شاعروں میں موازنہ کیا جائے تو ہم معنی اشعار سے کیا جائے جس سے معلوم ہو سکے کہ اس خیال (معنی) کو بہتر طریقہ پر کون ادا کر سکا ہے - اگر معنی میں عمومیت ہے تو یہ دیکھا جائے گا کہ اس میں کوئی وسعت یا جدّت و ندرت پیدا کی گئی ہے یا نہیں -

موازنے میں کسی قسم کے تعصب کو دخل نہ ہو - محض ذوقِ سلیم کی بنیاد پر شعر کی پرکھ ہونی چاہیئے -

جن شعرا کا موازنہ کیا جا رہا ہے ان دونوں کی خوبیوں کے ساتھ عیوب بھی ظاہر و واضح کئے جائیں اور

موازنہ بھرپور THOROUGH اور تفصیلی ہونا چاہیئے - سطحی مطالعہ کا موازنہ قابلِ اعتنا نہیں سمجھا جائے گا - وغیرہ

یہ ہیں وہ اہم رجحانات جو عربی تنقید کی ابتدا سے مختلف شکلوں میں ارتقا پذیر ہوتے رہے اور مشرقی تنقید کے ستون قرار پائے -

---

ضروری گذارش

ادارہ ندوۃ المصنفین کی ممبری یا برُہان کی خریداری وغیرہ کے سلسلے میں جب آپ دفتر کو خط لکھیں یا منی آرڈر ارسال فرمائیں تو اپنا پتہ تحریر کرنے کے ساتھ ساتھ برہان کی چٹ پر آپ کے نام کے ساتھ درج شدہ نمبر بھی ضرور تحریر فرمائیں - اکثر منی آرڈر کوپن پتہ اور نمبر سے خالی ہوتے ہیں جس کی وجہ سے بڑی زحمت ہوتی ہے	(جنرل منیجر)

مصر کا ایک قوم پرست شاعر
حافظ ابن ابراہیم
(۱۸۷۰ ——— ۱۹۳۲ء)

از مولانا مقتدی حسن ازہری — بنارس

انیسویں صدی عیسوی کے آخری پچاس سال مصر اور دوسرے عرب ممالک کے لئے بڑے صبر آزما تھے مشکلات کا ایک لامتناہی سلسلہ سامنے تھا، ترک حکومت روبزوال تھی جسے سہارا دینے کی تمام کوششیں ناکام ہوچکی تھیں، انگریز یہ چاہتے تھے کہ مصر کو پوری طرح اپنے تسلط میں لے کر اس کی دولت وثروت اور جغرافیائی محل وقوع سے فائدہ اٹھایا جائے۔ مصر کا برسر اقتدار طبقہ اپنے قدم جمانے کے لئے مصری عوام سے بے نیاز ہوکر ترکوں، انگریزوں اور موقع پرست حاشیہ نشینوں پر مکمل اعتماد کرچکا تھا۔[1]

مصری عوام میں چونکہ پختہ سیاسی وقومی شعور پیدا نہیں ہوا تھا اس لئے وہ ان متضاد رجحانات کا شکار ہوکر اپنی صحیح منزل متعین کرنے سے قاصر تھے۔ ترکوں کے حامی طبقہ کو یہ امید تھی کہ عنقریب حالات میں تبدیلی ہوگی اور اسلام کی ترقی کے لئے راستہ ہموار ہوگا، لیکن یہ خواب شرمندۂ تعبیر نہ ہوسکا اور بعد کے واقعات نے اس طبقہ کو بھی مایوسی کی لپیٹ میں لے لیا۔

برسر اقتدار طبقہ کے حامی افراد کی تعداد محدود تھی ان سے عوام کو کسی طرح کے فائدے کی قطعاً امید نہ تھی۔ جو لوگ انگریزوں کے ہمنوا تھے ان کا معاشرہ میں کوئی مقام نہیں تھا لیکن قومی مفاد کو قربان کرکے وہ خود اچھی طرح مستفید ہورہے تھے ——— ان مختلف گروہوں میں ایک بھی ایسا نہیں تھا جسے ملک وقوم کے مسائل سے صحیح طور پر دلچسپی اور پُرخلوص ہمدردی ہو۔

---

[1] شوقی ضیف:- دراسات فی الشعر العربی المعاصر ص ۹ -

خدیوی اسماعیل کے دور میں مصر کی مالی حالت بہت خراب ہو چکی تھی اور قرضوں کا بوجھ معاشیات کو تباہ کر رہا تھا لیکن اسماعیل نے ملک کے سدھار کے لئے کبھی سنجیدگی سے غور نہیں کیا۔ اسماعیل کے بعد اس کا بیٹا توفیق تخت نشیں ہوا، اسی زمانے میں احمد عرابی پاشا کی قیادت میں اس کے خلاف بغاوت نے سر اٹھایا۔ جسے فرو کرنے کے لئے توفیق نے غیر ملکی طاقت کا سہارا لیا اور نتیجہ میں مصر پوری طرح انگریزی سامراج کے قبضے میں آ گیا، یہ مصری عوام کی بربادی اور سیاسی اضمحلال کا اہم سبب ثابت ہوا۔

ملک و قوم کے یہ حوصلہ شکن حالات ایسے مخلص مصلحین کے منتظر تھے جو لوگوں میں سیاسی و قومی شعور کو جلا دے کر ملک کو ترقی کی راہ پر ڈال سکیں۔ قدرت نے اس موقع پر سیاسی میدان میں مصطفےٰ کامل کو اور ادبی میدان میں حافظ ابراہیم کو پیدا کیا۔ اور ان دونوں اشخاص نے اپنی اپنی صلاحیت اور فن کو ملک و قوم کے لئے وقف کر دیا[1]۔ آئندہ سطور میں ہم حافظ بن ابراہیم کی زندگی اور ان کی شاعری کا ایک اجمالی خاکہ پیش کریں گے۔

ولادت و حالات: حافظ اسیوط کے ایک گاؤں "دیروط" میں پیدا ہوئے۔ باپ ابراہیم فہمی مصری تھے اور ماں هانم بنت احمد ترکی نسل سے تعلق رکھتی تھیں۔ سن ولادت کا صحیح علم نہیں لیکن اندازے سے ۱۸۷۰ء یا ۱۸۷۲ء متعین کیا جاتا ہے۔ حافظ کے والد ابراہیم دیروط میں انجینئر تھے[2] بالائی مصر کے ایک صاحبِ حیثیت فرد محمود سلیمان پاشا کی طرف سے دیروط کے پل کی نگرانی کا کام ان کے ذمے تھا۔ حافظ کی عمر صرف چار سال تھی جب والد کا انتقال ہو گیا، ان کی والدہ انھیں اور ان کی چھوٹی بہن کو لے کر قاہرہ آ گئیں جہاں ان کے بھائی محمد آفندی انجینئر تھے۔ محمد آفندی کی مالی حالت اس قابل نہیں تھی کہ اپنے کنبے کے ساتھ ان تین افراد کی باقاعدہ پرورش کر سکیں، جس کے نتیجہ میں تمام افراد ایک طرح کی مالی پریشانی اور معاشی الجھن کا شکار تھے۔

حافظ کی تعلیم کا آغاز قاہرہ ہی کے ایک مکتب میں ہوا، مکتب سے نکلنے کے بعد مختلف اسکولوں میں تعلیم پائی۔ جب مدرسہ خدیویہ میں زیرِ تعلیم تھے تو ان کے ماموں کا تبادلہ ہو گیا اور وہ طنطا چلے آئے۔

---

[1] عبد اللطیف شرارہ؛ حافظ ص ۱۸

[2] شوقی ضیف: الادب العربی المعاصر فی مصر ص ۱۰۱

طنطا میں حافظ نے جامع احمدی میں تعلیم شروع کی، یہاں پر جامع ازہر کے طرز سے تعلیم دی جاتی تھی۔ حافظ اسباق میں پابندی کے ساتھ شرکت کے بجائے وقتاً فوقتاً حاضر ہوا کرتے تھے شعر و ادب سے حافظ کی دلچسپی کا آغاز اسی زمانے میں ہوا تھا۔ جامع احمدی کے طلبہ کے ساتھ مل کر وہ شعر خوانی کرتے تھے اور مختلف قدیم وجدید شعراء کے عمدہ اشعار و حالات زندگی ان کی گفتگو کا موضوع بنتے تھے۔

مدارس کے مخصوص ماحول سے ہٹ کر جب حافظ کی نظر گرد و پیش پر پڑی تو انھیں اپنی بے بسی و کم مائیگی کا شدید احساس شروع ہو گیا جو برابر بڑھتا رہا۔ زمانے کی تلخیوں کے اس شدید احساس سے مجبور ہو کر حافظ یہاں تک کہہ بیٹھے کہ:۔

فللموت خیر من حیاة أری بها ذلیلا وکنت السید المفضالا

(یعنی صاحب فضل و سیادت ہوتے ہوئے اگر میں ذلیل سمجھا جاؤں تو ایسی زندگی سے موت بہتر ہے)

تلخیٔ روزگار کا یہ شکوہ اور ناسا عد حالات میں زندگی سے بیزاری ظاہر ہے۔ ایک شاعرانہ جذبہ تھا اس سے حالات کے اصلاح کی توقع بے سود تھی، اس لئے حافظ نے اپنے پیروں پر کھڑے ہونے کیلئے کچھ تگ و دو کی ٹھانی اور اپنے ماموں کا گھر چھوڑ کر روانہ ہوتے ہوئے یہ دو شعر لکھ کر رکھ گئے۔

ثقلت علیک مؤنتی إنی أراها واهیه
فافرح فانی ذاهب متوجه فی داهیه

(یعنی میری معمولی کفالت آپ کے لئے بوجھ تھی۔ اب میں جا رہا ہوں آپ خوش ہو جائیے)

ماموں کے گھر سے نکلنے کے بعد حافظ نے پیشۂ وکالت اختیار کرنے کا ارادہ کیا۔ مصر میں اُس وقت اس پیشے کے لئے کوئی خاص شرط یا پابندی نہیں تھی، جو شخص بھی چاہتا تھوڑے سے تجربے کے بعد یہ کام شروع کر دیتا۔ تجربہ کی اسی منزل سے گذرنے کے لئے حافظ نے طنطا کے ایک وکیل محمد الشیمی کے یہاں وکالت کی مشق شروع کر دی، لیکن یہاں پر حافظ کو وہ سکون نہ مل سکا جس کے وہ متلاشی تھے، اس لئے یہاں سے علیحدہ ہونے کے بعد وہ مختلف وکیلوں کے یہاں منتقل ہوتے

رہے اور کہیں بھی انھیں اطمینان نہیں ملا۔ حافظ بچپن میں چوں کہ باپ کے پیار سے محروم ہو گئے تھے اس لئے ان کی خواہش تھی کہ کہیں سے انھیں اسی طرح کے پیار و محبت کا سہارا ملے اور جن لوگوں کے ساتھ بھی وہ کام کریں ان کا برتاؤ بیٹے کے ساتھ باپ کے برتاؤ جیسا ہو۔ لیکن سوء اتفاق سے ایسا نہ ہو سکا اور حافظ کو زندگی میں مایوسی و ناکامی کا شدید احساس رہا۔ وہ ہمیشہ غمہائے روزگار کا صدمہ اٹھاتے اور کراہتے رہے۔

ناخوشگوار حالات میں مصائب سے دوچار ہونیکے باوجود حافظ کا حوصلہ ہمیشہ بلند رہا اور وہ ترقی و کامیابی کے لئے کوشاں رہے۔ عالی ہمتی کے اسی رجحان کی بنا پر وہ وکالت کو پیشہ کی حیثیت سے زیادہ عرصہ تک سنبھال نہ سکے۔ کیونکہ اس میں غیر معمولی صبر اور خود کو پیچیدہ مسائل میں الجھانے کی ضرورت تھی اور حافظ اس سے فطرتاً بیزار تھے۔ اب انھیں لگن صرف اس بات کی تھی کہ شاعری کے ذریعہ انھیں معاشرہ میں نمایاں مقام حاصل ہو جائے، اسی لئے انھوں نے اخیر میں محمود سامی البارودی کو جن کی شاعری اسوقت بے پایاں مقبول تھی' اپنا استاد و پیشرو مانتے ہوئے ملیٹری کالج میں داخلہ لے لیا۔ ان کا مقصد یہ تھا کہ بارودی کی طرح ایک سپاہی و شاعر بن کر معاشرے میں نمایاں مقام حاصل کریں۔[۱۵]

بارودی اور ان کے فن کو جن حالات میں عروج حاصل ہوا تھا وہ اب باقی نہیں تھے، اس لئے حافظ کو اپنے مقصد میں کامیابی حاصل نہیں ہوئی۔ کالج میں آنے کے بعد ان کے ماحول میں کچھ تبدیلی تو ضرور ہو گئی لیکن اصل مقصد ہاتھ نہ آیا۔ یہاں آکر حافظ کو ملکی صورتحال سے اچھی طرح واقفیت ہو گئی اور وہ اپنے اندر ایک طرح کی بیداری محسوس کرنے لگے جس کے اثرات فوجی امور کے بجائے ان کی شاعری اور نثر میں نمایاں ہوئے' اب حافظ ایک سماجی مصلح اور قومی ادیب کی حیثیت سے سامنے آئے۔ قومیت نے انھیں پوری طرح متاثر اور اپنا گرویدہ بنا لیا تھا، واقعات پر ان کی نظر تھی اور انھیں اپنے اشعار میں قلمبند کرنا ان کا مقصد۔

---

۱۵ الادب العربی المعاصر فی مصر ص ۱۰۲

ملیٹری کالج میں حافظ نے جو کچھ سیکھا اور دیکھا تھا، اور اس ماحول میں ان کے احساس و شعور کے اندر جو تبدیلیاں پیدا ہوئی تھیں انھیں وہ برملا بیان نہیں کر سکتے تھے کیوں کہ ان کی طبیعت اس کے لئے موزوں نہ تھی۔ اور دوسری طرف مصر کے حالات اس کی اجازت نہیں دے رہے تھے۔ حافظ کو اپنی معاشی حالت کے سدھار کے لئے ملازمت کی ضرورت تھی جو خاموش رہنے کے بعد ہی حاصل ہو سکتی تھی۔ کالج سے فراغت کے بعد حافظ تین سال تک وہیں ملازم رہے، اس کے بعد انھیں وزارتِ داخلہ میں پولیس آفیسر بنا دیا گیا۔ یہاں پر حافظ اپنی ذمہ داریوں کو بخوبی انجام نہ دے سکے۔ جس کے نتیجہ میں انھیں دوبارہ ملیٹری کالج واپس آنا پڑا اور یہیں سے انھیں پنشن مل گئی۔

اسی دوران سوڈان میں بغاوت رونما ہوئی اور انگریزی اقتدار کو خطرہ لاحق ہو گیا، مصر سے سوڈان کو جو فوج بھیجی گئی اس میں حافظ بھی شریک تھے، اولاً انھیں فوجی آفیسر بنایا گیا پھر رسد کی نگراں ٹولی میں شامل کر دیئے گئے۔

حافظ زندگی کے اس تجربے سے مزید بیزار ہو گئے اور انگریزوں کے خلاف ان کا غصہ بڑھ گیا لیکن وہ مجبوراً خاموش تھے۔ سوڈان میں ان کے لئے کوئی دلچسپی نہیں تھی اور وہ قاہرہ واپس آنا چاہتے تھے یہاں سے اپنے دوستوں کے نام جو خطوط انھوں نے بھیجے ان سے ان کی بیزاری و دل برداشتگی کا اندازہ ہوتا ہے۔ لیالی سطیح کے نام سے ان کے مضامین کا مجموعہ اسی دور کی یادگار ہے۔ اس مجموعے میں حافظ نے اپنے تاثرات کا اظہار کیا ہے اور عربی نثر کی مخصوص صنف مقامات کے رنگ میں مصری عوام کی پریشانی و بدحالی کا تذکرہ کیا ہے۔ ان مضامین میں وہ اپنے استاذ و مرشد شیخ محمد عبدہ سے سیاسی و اصلاحی نظریات میں صاف طور پر متاثر نظر آتے ہیں[1]

انگریزوں کو سب سے بڑا خطرہ یہ تھا کہ مصری و سوڈانی عوام اگر متحد ہو گئے تو پھر انھیں دونوں ملکوں سے ہٹنا پڑے گا۔ اسی اندیشہ کے ماتحت سوڈان میں فوجیوں پر نگرانی سخت کر دی گئی اور بغاوت کے ڈر سے فوج کو نہتا کر دیا گیا، اس کے بعد احتیاطی طور پر ان تمام لوگوں کو فوج سے علیحدہ کر دیا گیا جن کے

---

[1] عمر الدسوقی: فی الادب الحدیث ج ۲ ص ۱۰۴۔

ذہن میں آزادی کا کوئی تصور اور قومیت کا کچھ شعور موجود تھا۔ حافظ بھی انہی لوگوں میں تھے ۱۹۱۱ء میں جب انھیں معطل کیا گیا تو پھر ایک مرتبہ انھیں ملازمت تلاش کرنی پڑی۔ شاعری کے سہارے حافظ کو یہ امید تھی کہ دوسرے مشہور شعراء کی طرح انھیں بھی قبول عام حاصل ہوگا۔ اور لوگ ان کو انعام و اکرام سے نوازیں گے۔

حافظ کے ذہن میں جب یہ خیال آیا تو انھوں نے شوقی کے تتبع میں خدیوی کا قرب حاصل کرنا شروع کیا، دوسرے اصحاب ثروت و اقتدار سے بھی ان کے تعلقات استوار ہو گئے اور ان کے توسط سے مقصد کے حصول میں کامیابی ہوئی۔ فوج سے علیحدگی کے بعد حافظ تقریباً آٹھ سال تک کسی ملازمت سے وابستہ نہیں ہوئے پھر اس کے بعد مصری لائبریری میں انھیں ادبی شعبہ کا انچارج مقرر کیا گیا جہاں پر وہ بیس سال خدمت انجام دیتے رہے۔

حافظ کی شاعری بارودی کے ہاتھوں جدید عربی شاعری کی ترقی کا جو آغاز ہوا اسے کمال تک پہونچانے میں جن شعراء نے اہم کردار ادا کیا ان میں حافظ کی حیثیت نمایاں ہے۔ ڈاکٹر طٰہٰ حسین کے بقول حافظ شوقی اور مطران کے ساتھ جدید دور کے تین مشاہیر شعراء میں شمار کئے جاتے ہیں[۱]۔

حافظ کی ادبی شخصیت کا ایک اہم عنصر یہ ہے کہ مصری خون کے نتیجہ میں ان کے اندر مصری مزاج و روح کا پتہ چلتا ہے، قومی شعور اور مزاحیانہ طبیعت میں حافظ مصریوں کی صحیح تصویر پیش کرتے ہیں۔ آج بھی مصر کے اخبارات اور وہاں کی محفلوں میں حافظ کی زندہ دلی، مزاحیانہ ذوق اور کشادہ روئی کا تذکرہ ہوتا ہے

دوسرا عنصر یہ ہے کہ حافظ نے قدیم عربی ادب کا گہرا مطالعہ کیا تھا اور شاعری میں بارودی کے مقام تک پہونچنے کے لئے کوشاں تھے، اسی لئے ملیٹری کالج میں بھی داخلہ لیا تھا تاکہ بارودی کے ساتھ مشابہت مکمل ہو جائے۔ حافظ نے بارودی کے تتبع کی پوری کوشش کی اور اس میں بڑی حد تک کامیاب بھی ہوئے لیکن چونکہ بارودی نے قدیم عربی شاعری کا مطالعہ زیادہ گہرے اور منظم طور پر کیا تھا اس لئے حافظ اس مقام تک نہ پہونچ سکے۔ اسی طرح بارودی کا تعلق دوسری زبان کے ادب سے بھی تھا لیکن حافظ میں یہ خصوصیت موجود نہیں تھی، وہ تھوڑی بہت فرانسیسی زبان ضرور جانتے تھے لیکن اس سے انھیں فرانسیسی ادب کے مطالعہ

---

[۱] طٰہٰ حسین، حافظ و شوقی ص ۱۔

میں کوئی مدد نہیں مل سکی۔ بارودی کے علاوہ شوقی و مطران کے مقابلہ میں حافظ کا ثقافتی مقام کم تھا، ان کی شاعری کا جو رنگ و روپ ہمارے سامنے ہے وہ ان کی شاعرانہ طبیعت کی دین ہے۔ تعلیم و مطالعہ کی نہیں۔

حافظ کی ادبی شخصیت کا تیسرا عنصر مصر کا سماجی ماحول ہے جس میں حافظ نے پرورش پائی اور شاعری کا آغاز کیا۔ ایک متوسط طبقہ سے تعلق رکھنے کی وجہ سے مصری عوام کے درد و غم اور حرماں نصیبی سے حافظ پوری طرح واقف تھے، دوسری طرف مصر کے ممتاز طبقہ سے ان کا تعلق تھا جس کا انتیاز اس کی اپنی کوشش و کاوش کا نتیجہ تھا، یہ طبقہ بھی اپنے اعلیٰ معیار زندگی کے باوجود عوام کے مصائب اور دُکھ درد میں پوری طرح شریک اور ان کی سیاسی، سماجی اور ثقافتی مشکلات دور کرنے کے لئے کوشاں تھا۔ دونوں طبقوں کے ساتھ کسی نہ کسی نوعیت کے اختلاط و تعلق کی وجہ سے حافظ کی شاعری میں خالص مصری رنگ پیدا ہو گیا تھا اور وہ سچے "مصری شاعر" بن گئے تھے [1] فنی لحاظ سے بھی ان کی شاعری مرکز توجہ تھی طہٰ حسین نے لکھا ہے کہ ان کے کلام میں ایسے اشعار و قصائد موجود ہیں جن کی تاثیر و جاذبیت کو فراموش کرنا ممکن نہیں [2]

شوقی کے تتبع میں حافظ نے جب بااثر لوگوں سے رابطہ بڑھایا تو ان کی شاعری واقعات کے دوش بدوش چل رہی تھی، ہر سیاسی و سماجی مناسبت پر کوئی نہ کوئی قصیدہ اور ہر بڑے آدمی کی موت پر کوئی نہ کوئی مرثیہ ضرور سامنے آجاتا تھا۔ مصر کی سیاسی پارٹیوں میں "الحزب الوطنی" اور "حزب الامۃ" کی وجہ سے سیاسی مباحثات و مقالات بکثرت وجود میں آئے، ادباء مصری قوم کے سماجی عیوب کے خلاف مضامین لکھتے تھے، اس میدان میں شعراء بھی ان کے ساتھ تھے، جدید عربی ادب کی تاریخ میں سیاسی و سماجی اشعار کا ایک معتدبہ حصہ اسی دور کی پیداوار ہے۔ حافظ کو اس باب میں دوسرے شعراء پر فوقیت حاصل ہے حتیٰ کہ وہ شوقی و بارودی سے بھی آگے ہیں۔ شوقی قصر شاہی سے متعلق ہونیکی وجہ سے عوام اور ان کے ہمدرد مصلحین سے ہمیشہ دور رہے اور ان کی شاعری میں عوام کے جذبات کی ترجمانی کا حصہ کم رہا۔

بارودی اگرچہ سیاسی انقلابی تحریک میں عرابی کے ساتھ تھے لیکن چونکہ ان کے دور میں تعلیم یافتہ لوگوں کی تعداد کم تھی، اخبارات و رسائل کو زیادہ رواج حاصل نہیں تھا اور خود بارودی کی نشو و نما

---

[1] الادب العربی المعاصر فی مصر ص ۱۰۵
[2] حافظ و شوقی ص ۱۰۷ –

مالدار گھرانے میں ہوئی تھی اس لئے یہ بھی عوام سے زیادہ قریب نہ ہو سکے، عوام کے مقابلہ میں اپنی ذات کا احساس ان کے اندر زیادہ تھا بلکہ اگر ہم یہ کہیں تو مبالغہ نہ ہوگا کہ بارودی کی سیاسی شاعری میں بھی ان کی ذات اور مصر پر حکومت کی خواہش کا اظہار عوام کے جذبۂ آزادی کی ترجمانی پر غالب ہے۔

بارودی کی شاعری کے اولین مخاطب عوام نہیں تھے، لیکن حافظ کی نظر صرف عوام پر تھی اور اسی لئے ان کے اشعار بھی عوام کے ذہن سے قریب اور ان کے لئے قابلِ فہم ہیں۔ حافظ کو اسی بنا پر اپنے دور کا سچا ترجمان مانا جاتا ہے، یہ اپنے اشعار کے ذریعہ اس دور کے ادباء و مفکرین کے افکار و خیالات اور ان کے اسلوب کو ہمارے سامنے پیش کر دیتے ہیں۔ طٰہٰ حسین لکھتے ہیں کہ حافظ کی شخصیت کا ایک امتیاز یہ تھا کہ انھوں نے عوام سے اپنا قوی ترین رابطہ قائم کر رکھا تھا اور ان کے احساسات و رجحانات اور جذبات و خواہشات سے کلی طور پر ہم آہنگ تھے۔[۱]

حافظ کی شاعری میں مذہبی عنصر بھی شامل ہے، ان کے دیوان میں شیخ محمد عبدہ کی مدح اور ان کے مرثیہ سے متعلق اشعار میں ان کی دینی اصلاح و دعوت کا ذکر آیا ہے۔ ان کا ایک قصیدہ جس میں خلیفۂ راشد حضرت عمر بن الخطاب کی سیاست و تدبر اور ان کے کارناموں کا تذکرہ ہے قصیدۂ عمریہ کے عنوان سے مشہور ہے۔ اسی طرح ان کے بہت سے اشعار میں خلافت عثمانیہ کا ذکر بھی ہے جس سے ایک وقت میں مسلمانوں کو بہت زیادہ امیدیں اور غیر معمولی تعلق تھا، مکہ مکرمہ اگر قلبِ اسلام تھا تو خلافت اس کی محافظ۔

اس طرح حافظ و شوقی دونوں نے جدید عربی شاعری میں جمہور کے دینی، سیاسی اور اجتماعی رجحانات کی ترجمانی کی طرح ڈالی اور آج بھی عربی شاعری کی یہ خصوصیت موجود ہے، شعراء قومی و ملی جذبات کی ترجمانی کو اپنی شاعری کا ایک اہم فرض سمجھتے ہیں۔[۲]

۱؎ حافظ و شوقی ص ۱۵۳
۲؎ فی الادب الحدیث ج ۲ ص ۲۹۳

فوج سے علیحدگی اور مصری لائبریری میں آنے کی درمیانی آٹھ سالہ مدت میں حافظ برطانوی سامراج کی مخالفت میں عوام کے دوش بدوش رہے اور انھیں حالات کے مطالعہ سے یہ اندازہ ہوا کہ قوم کو علم و اخلاق سے آراستہ ہونا ضروری ہے۔ اب حافظ کی شاعری میں سیاسی رنگ کے ساتھ ساتھ سماجی رنگ بھی آگیا اور وہ عوام کو ترقی کے لئے باقاعدہ طور پر آمادہ کرنے لگے، مختلف واقعات نے حافظ کے اس قومی شعور کو مزید ترقی دی اور ان کا یہ انداز شاعری میں نمایاں طور پر محسوس ہونے لگا۔

۱۹۰۶ء میں "دنشوای" کا المناک واقعہ پیش آیا جس میں پانچ انگریز شکاریوں میں سے ایک شخص کی جان ضائع ہونے پر انگریز حاکم نے گاؤں کے چار افراد کو پھانسی، آٹھ کو مختلف مدتوں کے لئے سزائے قید اور سات افراد کو زد و کوب کا فیصلہ صادر کیا، یہ تمام سزائیں منظرِ عام پر نافذ کی گئیں۔ انگریزوں کا یہ رویّہ چوں کہ انتہائی ظالمانہ تھا اس لئے مصر کے تمام اخبارات و رسائل اور عام مجلسوں میں اس وحشیانہ برتاؤ کا تذکرہ ہونے لگا اور عوام نے مختلف طور سے اپنے غم و غصہ کا اظہار کیا۔

حافظ نے بھی اس موقعہ پر اپنا مشہور دالیہ قصیدہ لکھا اور اس کے بعد مختلف دوسرے قصائد میں بھی اپنے دردمندانہ جذبات اور انگریزوں کے خلاف نفرت کا اظہار کیا۔ دالیہ قصیدہ میں ایک جگہ کہتے ہیں [1]

ایها القائمون بالأمر فینا	هل نسیتم ولاءنا والودادا
خفضوا جیشکم وناموا هنیئا	وابتغوا صیدکم وجوبوا البلادا
واذا اعوزتکم ذات طوق	بین تلک الربی فصیدوا العبادا
انما نحن والحمام سواء	لم تغادر اطواقنا الاجیادا

(ہمارے حکام! کیا تم ہماری دوستی و محبت کو بھول گئے؟ اپنی فوج کو کم کر کے مزے سے سو رہو، شکار کھیلو اور سیر و تفریح کرو۔ اگر ان بالائی حصوں میں فاختہ نہ مل سکے تو انسانوں کا شکار کرو۔ ہم میں اور فاختہ میں کوئی فرق نہیں، ہماری گردن سے بھی غلامی کے طوق جدا نہیں ہوئے ہیں۔)

---

[1] الادب العربی المعاصر فی مصر ص ۱۰۸، فی الادب الحدیث ج ۲ ص ۱۰۷۔

حافظ نے پورے قصیدے میں اسی طرح استہزاء و تخریب کا انداز اختیار کرکے مصری عوام کے رنج والم اور انگریزوں کے ظلم و بربریت کا نقشہ کھینچا ہے۔ قصیدے میں ایک چیز قابلِ غور یہ ہے کہ حافظ مصریوں کی محبت کا تذکرہ کرتے ہوئے خود اپنے نقطۂ نظر کی نہیں بلکہ اس ممتاز طبقے کی ترجمانی کررہے ہیں جو مصریوں کا ہمدرد ہوتے ہوئے بھی انگریز دشمنی میں احتیاط و موقع شناسی کا قائل تھا، حافظ بھی جب انگریزوں کے خلاف اپنے جذبات کا اظہار کرتے ہیں تو اس میں مبالغہ سے کام نہیں لیتے بلکہ احتیاط اور نرمی سے بات کہتے ہیں کہ کہیں ایسا نہ ہو کہ ان پر بھی کوئی آنچ آجائے۔ مگر اس دور کے دوسرے شعراء حافظ سے بھی زیادہ خاموش اور محتاط نظر آتے ہیں اور ان کے کلام میں بھی عوام کے رنج والم کی کھلی ترجمانی کا کوئی خاص حصہ نظر نہیں آتا۔ حافظ نے دوسرے شعراء کے مقابلہ میں بہت زیادہ شدت و وضاحت سے مصری عوام کی بے حسی اور پژمردگی کو دور کرنے کے لئے کوشش کی اور ان کے اندر حریت و قومیت کا شعور پیدا کرنا چاہا۔ مصریوں کے مخالفانہ جذبات کے پیشِ نظر لارڈ کرومر کو جس کے عہد میں دنشوای کا واقعہ پیش آیا تھا، جب لندن کی حکومت نے مصر سے طلب کرلیا تو اس کی روانگی کے موقع پر حافظ کا یہ قصیدہ منظرِ عام پر آیا[1]:

قتیل الشمس اورثنا حیاۃ	و ایقظ هاجع القوم الرقود
فلیت کرومر اقد دام فینا	یطوق بالسلاسل کل جید
ویتحف مصر آنا بعد آن	بمجلود و مقتول شهید
لننزع هذه الاکفان عنا	ونبعث فی العوالم من جدید

(دھوپ میں مرنے والے نے ہمیں زندگی دی اور سوئی ہوئی قوم کو بیدار کردیا۔ کاش کرومر ہمارے درمیان موجود رہ کر ہر شخص کو گرفتار و مقید کرتا اور وقتاً فوقتاً مصریوں کے سامنے مقتول و مضروب افراد کا تحفہ پیش کرتا۔ تاکہ ہم (بے حسی کا) اپنا کفن اتار پھینکتے اور دنیا میں از سرِ نو زندہ ہوجاتے)

---

[1] فی الادب الحدیث ج ۲ ص ۱۱۰

حافظ انتہائی تحکمانہ انداز میں اس خواہش کا اظہار کر رہے ہیں کہ کاش کرومر ہمیشہ مصر میں موجود اور اس پر حکمراں رہتا تاکہ اس کے ظلم وستم سے تنگ آکر عوام میں بیداری پیدا ہوتی اور وہ انگریزوں کی غلامی کا جوا اپنی گردنوں سے اُتار پھینکتے۔

وطن پرستی و حریت پسندی کے جذبات اور عوام کے ساتھ ہمدردی و دردمندی کا مظاہرہ حافظ کے ان اشعار میں بھی صاف طور پر نظر آتا ہے جنھیں مصطفیٰ کامل کی وفات پر انھوں نے کہا ہے۔ مصریوں کا یہ محبوب لیڈر عین جوانی کے ایام میں وفات پا گیا تھا۔ قوم کو ایسے لیڈر کی خدمات کی بیحد ضرورت تھی اس لئے اس کی موت سے لوگوں کو زبردست صدمہ پہونچا، حافظ نے اس المناک واقعہ پر اپنے اور اپنی قوم کے جذبات کی بڑی پرسوز اور دردمندانہ تصویر پیش کی ہے اور عوامی شاعری کا خوبصورت نمونہ سامنے رکھا ہے۔ ان کے فنی کمال نے سیاسی شاعری کو ایک خطیبانہ انداز عطا کیا ہے جس سے اشعار میں تاثیر کی بے پناہ قوت پیدا ہو گئی ہے[1] کہتے ہیں۔

تسعون الفا حول نعشك خشع	يمشون تحت لوائك السيار
خطوا بادمعهم على وجه الثرى	للحزن اسطارا على اسطار
آنا يوالون الضجيج كانهم	ركب الحجيج بكعبة الزوار
وتخالهم آنا لفرط خشوعهم	عند المصلى ينصتون لقاري
غلب الخشوع عليهم فدموعهم	تجري بلا كلح ولا استنثار

(نوے ہزار افراد جنازے میں آپ کے متحرک جھنڈے تلے چل رہے ہیں۔ انھوں نے اپنے آنسوؤں سے زمین پر حزن وملال کی سطریں تحریر کردی ہیں۔ کبھی وہ قافلۂ حجاج کی طرح چیخ پڑتے ہیں اور کبھی فرطِ خشوع سے نمازیوں کی طرح خاموش ہو کر قراءت سنتے ہیں۔ خشوع کی وجہ سے ان کے آنسو تیزی کے ساتھ بہہ رہے ہیں۔)

قوم کے اندر جوش وجذبہ پیدا کرنے کا یہ اسلوب اور وطن پرستی کے عناصر حافظ کی شاعری میں

---

[1] حافظ وشوقی ص ۱۶۵

۱۹۱۱ء تک نمایاں طور پر نظر آتے ہیں۔ اسی سال وزیر تعلیم احمد حشمت نے حافظ کو دار الکتب المصریۃ کے ادبی شعبہ کا انچارج مقرر کر دیا۔ اب حافظ اس نئے منصب کے پابند ہو گئے اور ان کی شاعری میں نمایاں تبدیلی ہو گئی۔ اولاً تو انھوں نے شعر کہنا کم کر دیا، اور دوسری بات یہ ہوئی کہ ان کی شاعری میں قومی پہلو اور انگریزوں کے خلاف نفرت و بغاوت کے جذبات مفقود ہو گئے۔ اب حافظ کی نظر میں اولین اہمیت اپنے منصب کی تھی قومی مفاد کی نہیں، وہ کسی طرح کے انقلابی یا باغیانہ جذبات کا اظہار کر کے اپنی ملازمت کو خیر باد کہنے کے لئے تیار نہیں تھے [۱] حافظ کی شاعری میں واقع ہونیوالی یہ تبدیلی صرف ایک مثال سے بخوبی واضح ہو جائیگی۔

دنشوای کا واقعہ لارڈ کرومر کے عہدِ حکومت میں ہوا تھا، اس وقت حافظ کسی ملازمت سے وابستہ نہیں تھے تو ہم نے دیکھا کہ ان پر اور ان کی شاعری پر اس واقعہ کا انتہائی گہرا اثر ہوا اور انھوں نے مختلف انداز سے انگریزوں کے ظلم و ستم اور عوام کی مظلومیت و دردمندی کی داستان دہرائی۔ پھر مصر پر برطانوی انتداب کا اعلان ہونے کے بعد ۱۹۱۵ء میں سر میکموہن مصر کے گورنر بن کر آئے تو یہ حافظ کی ملازمت کا زمانہ تھا، انھوں نے اس موقع پر جو اشعار کہے ان میں نہ تو کسی طرح کا قومی فخر ہے نہ جذبۂ وطن پرستی، حافظ کی طبیعت کا یہ شعلہ احتیاج و مصلحت اندیشی کی ٹھنڈک سے بجھ چکا تھا اور وہ صرف رسمی شاعر رہ گئے تھے:۔

انتم اطباء الشعوب ..... و انبل الاقوام غایہ
انی حللتم فی البلاد ..... لکم من الاصلاح آیہ
سمحت بنایۃ مجدکم ..... فوق الرویۃ و الهدایہ
وعلتم فملکتم الدنیا ..... و فی العدل الکفایہ

یہ چند اشعار ہی اس بات کی کھلی دلیل ہیں کہ اب حافظ وہ وطن پرست اور حریت پسند شاعر نہیں تھے جس کے نغموں سے قوم کے خون میں گرمی اور جذبات میں اشتعال پیدا ہوتا تھا، بلکہ اب وہ ایک سیدھے سیدھے

---

[۱] شوقی ضیف:۔ دراسات فی الشعر العربی المعاصر ص ۲۰۔

ملازم تھے جن کے سامنے سب سے اہم مسئلہ اپنی ملازمت اور تنخواہ کا تحفظ تھا، ڈاکٹر شوقی ضیف نے لکھا ہے کہ خدا احتیاج و مصلحت کا برا کرے جو شاعر کو قوم سے جدا کرکے غاصب دشمنوں کی مخالفت میں دوش بدوش چلنے والے اس قافلہ میں تفریق پیدا کر دیتی ہے۔

۱۹۱۹ء کے قومی انقلاب کے موقع پر انگریزوں کا ظلم وستم بیحد بڑھ گیا تھا اور عوام کے دلوں میں ان کے خلاف نفرت وغصہ کے جذبات انتہائی شدید ہوگئے تھے، مصر کی خواتین نے اس دوران انگریزوں کے خلاف مختلف مظاہرے کئے، حافظ نے ان واقعات کو رنج وغم کی نظر سے ضرور دیکھا اور ان کے اندر وطن پرستی کے جذبات یقیناً بھڑکے لیکن اب بھی وہ مجبور تھے اور اپنے مافی الضمیر کو برملا اشعار کے قالب میں ڈھال نہیں سکتے تھے، انھوں نے ایک طویل قصیدہ فرضی نام سے شائع کیا جسے قومی منشورات کے ضمن میں عوام کے اندر تقسیم کیا گیا اور پھر ۱۹۲۹ء میں حافظ کے نام سے شائع ہوا[1]۔ اس قصیدہ کے چند اشعار یہ ہیں۔

خرج الغوانی یحتججـــــن ورحت ارقب جمعهنه

فاذا بهن تخذن من	سود الثياب شعاد هنه
فطلعن مثل كواكب	يسطعن فى وسط الدجنه
يمشين فى كنف الوقا	روقد ابنّ شعور هنه
واذا بجيش مقبـل	والخيل مطلقة الاعنه
واذا الجنود سيوفهـا	قد صوبت لنحورهنه

(عورتیں احتجاج میں نکل پڑیں، میں ان کی جماعت کو دیکھ رہا ہوں۔ انھوں نے سیاہ لباس بطور شعار پہن رکھا ہے جس سے تاریکی میں ستاروں کی مانند نظر آرہی ہیں۔ اپنے بال کھولے ہوئے وقار کے ساتھ چل رہی ہیں۔ اچانک گھوڑوں پر سوار فوج آئی، سپاہیوں نے اپنی تلواریں عورتوں کی جانب سیدھی کرلی ہیں۔) ـــــــــ اس پُرجوش قصیدے میں حافظ نے استہزاء

---

[1] فی الادب الحدیث ج ۲ ص ۱۱۴ ۔

وتحکم کے انداز میں مصریوں کے اندر جذبۂ انقلاب پیدا کرنے کی کوشش کی ہے۔

پھر جب سعد زغلول اور دوسرے مصری انقلابیوں کے سامنے انگریزوں نے سر جھکا دیا تو اس وقت حافظ کی جرأت و بیباکی عود کرتی ہوئی نظر آنے لگی اور انھوں نے اپنا قدیم انداز اپنانا شروع کر دیا مگر پھر بھی ایک عرصہ تک احتیاط و اندیشے کے موقف پر قائم رہے۔

فروری ۱۹۲۲ء میں مصر پر برطانوی انتداب کے خاتمہ کا اعلان ہوا اور مصر کو آزاد و خود مختار حکومت تسلیم کر لیا گیا۔ لیکن اس اعلان سے سعد زغلول اور دوسرے مصری لوگ مطمئن نہیں ہوئے اور ایسا محسوس ہونے لگا کہ قوم کے اندر باہمی اختلاف پیدا ہو جائے گا۔ حافظ نے اس موقع پر جو قصیدہ نظم کیا اس میں قوم کے مختلف رجحانات کا تذکرہ ضرور کیا لیکن کھلے طور پر سعد زغلول کے موقف کی حمایت نہیں کی۔

مصر میں جب دو مختلف سیاسی پارٹیاں سعد زغلول اور عدلی یکن کی سربراہی میں وجود میں آئیں تو اس موقع پر بھی حافظ غیر جانبدار رہے اور کسی ایک پارٹی کا ساتھ نہیں دیا۔ اس رویے میں بھی شاید ملازمت کے تحفظ ہی کا خیال کارفرما تھا۔

۱۹۳۲ء میں حافظ اپنی ملازمت سے سبکدوش ہوئے، یہ اسماعیل صدقی کی حکومت کا دور تھا جو عوام کے حق میں ظالم اور انگریزوں کا خوشامدی تھا۔ حافظ اب ملازمت کی قید سے آزاد تھے قوم پر ظلم و ستم کو دیکھ کر ان کا جذبۂ انقلاب ایک بار پھر بھڑک اٹھا اور انھوں نے صدقی کی ظالم حکومت اور انگریزوں کے ساتھ اس کے ساز باز کے خلاف متعدد پرجوش قصیدے لکھے[۱]۔ ایک طویل ہمیہ قصیدے میں صدقی کے ظلم و ستم اور انگریزوں کے ناپاک عزائم کا تفصیل سے ذکر کیا ہے۔ اس قصیدے کے اشعار کی تعداد ڈیڑھ سو سے زاید ہے۔ ایک شعر میں کھل کر صدقی کو یوں خطاب کرتے ہیں

یا آلة القاسطین و دمیة ۔۔۔ فی قبضتیها النقض والابرام

اس قصیدے کو پڑھ کر یہ محسوس ہوتا ہے کہ اب حافظ اپنے پرانے قومی رجحان اور جذبۂ جوش والے

---

[۱] فی الادب الحدیث ج ۲ ص ۱۱۵

موقف پر واپس آرہے ہیں اور پھر اسی ساز کو چھیڑنا چاہتے ہیں جسے ملازمت کی مصلحت نے خاموش کر دیا تھا، لیکن افسوس یہاں پہونچکر ان کی موت کا پروانہ آگیا اور مصر ایک قوم پرست وحریت پسند شاعر سے محروم ہوگیا۔

شوقی ضیف نے لکھا ہے کہ صدقی پاشا کی وزارت کے دور میں ملازمت سے علیحدگی کے بعد بھی حافظ نے قومی وانقلابی نظمیں لکھیں لیکن قید وبند کے خوف سے انھیں نشر نہیں کیا۔ ان کا موجودہ دیوان اس دور کی ان کی بہت سی سیاسی وانقلابی نظموں سے خالی ہے [1]۔

ظرافت | حافظ کی زندگی کا ایک اہم پہلو ظرافت ہے، نجی مجلسوں میں دوستوں کے ساتھ ان کے ظریفانہ نکتے ذہن کی بیداری اور طبیعت کی برجستگی کا پتہ دیتے ہیں - عبداللطیف شرارہ ناقل ہیں کہ حافظ ہمیشہ ایک ہی سوٹ پہنا کرتے تھے، ایک مرتبہ ان کے ایک دوست نے پوچھا کہ اس سوٹ کو بدل کیوں نہیں ڈالتے ؟ حافظ نے برجستہ جواب دیا کہ اس میں اللہ کی دو صفتیں موجود ہیں اس لئے میں اسے بدلنا نہیں چاہتا، ایک قدامت دوسری وحدت، مقصد یہ تھا کہ میرے پاس اس پرانے سوٹ کے علاوہ کوئی دوسرا نہیں ہے [2]

سوڈانی شاعر امام العبد حافظ کے ملنے والوں میں تھے، ایک مرتبہ وہ بیٹھے ہوئے کچھ لکھ رہے تھے کہ سیاہ روشنائی کا ایک قطرہ کاغذ پر ٹپک گیا، امام نے اس کی طرف توجہ نہیں دی، حافظ موجود تھے بولے اپنا پسینہ خشک کرلو۔

حافظ کی اسی ظریفانہ طبیعت کا کمال تھا کہ انھوں نے صبر آزما مرحلوں کو ہنسی خوشی جھیل لیا اور ان کی پیشانی پر شکن تک نہیں آئی، اسی سے انھیں عوام میں مقبولیت حاصل تھی۔ حافظ کے اس رجحان سے مصری ذوقِ ظرافت کی تعبیر ہوتی ہے اور وہاں کے عوام کی نفسیات کا صحیح اندازہ ہوتا ہے۔

---

[1] الادب العربی المعاصر فی مصر ص ۱۰۳ -
[2] حافظ ص ۸۴ -

انسانیت کا درد | طبیعت کی ظرافت کے باوجود حافظ کے دل میں ایک درد تھا، اور وہ ذاتی نہیں بلکہ ملت و وطن اور پوری انسانیت کا درد تھا۔ شیخ محمد عبدہ کی صحبت سے ان کے دل میں اخلاق فاضلہ اور اصولِ عالیہ سے محبت پیدا ہو گئی تھی، تلاشِ حق کی راہ کے مصائب کو خندہ پیشانی سے برداشت کرنے کا جذبہ بیدار ہو گیا تھا اور پوری انسانیت کے لئے ہمدردی کا خیال رہتا تھا۔ طٰہٰ حسین نے حافظ کی انسانیت دوستی کا تذکرہ کرتے ہوئے لکھا ہے کہ حافظ پر خدا کی رحمت نازل ہو، ان کی زندگی صرف کسی ایک فرد یا مصر یا مشرق کی زندگی نہیں تھی بلکہ اس کے اندر ہمیں پوری انسانیت کی زندگی کا عکس نظر آتا ہے۔ انسانیت کا احساس ان کا احساس، انسانیت کا دکھ ان کا دکھ اور انسانیت کی خوشی ان کی خوشی معلوم ہوتی ہے۔ ان کی عقل و زبان انسانیت کی ترجمان تھی۔ اس دور کے شعراء میں مجھے حافظ کے علاوہ کوئی دوسرا شاعر ایسا نظر نہیں آتا جس کی ذات خود اس کی اور اس کے عوام کی صاف اور سچی ترجمانی کرتی ہو[۱]۔ اپنے ایک قصیدے میں یورپ اور اس کی تہذیب کے بارے میں اظہارِ رائے کرتے ہوئے لکھتے ہیں:-

لا هم ان الغرب اصبح شعلة	من هولها ام الصواعق تفرق
العلم یذکی نارها وتثیرها	مدنیة خرقاء لا تترفق
ولقد حسبت العلم فینا نعمة	تأسو الضعیف ورحمة تتدفق
فاذا بنعمته بلاء مرهق	واذا برحمته قضاء مطبق

(الٰہی! مغرب ایک ایسا شعلہ بن گیا ہے جس کے خوف سے خود موت گھبراتی ہے۔ سائنس اس شعلہ کو بھڑکاتی ہے اور بے رحم اندھا تمدن اسے ہوا دیتا ہے۔ میں نے سائنس کو نعمت و رحمت تصور کیا تھا جس سے ضعیفوں کو آرام ملتا ہے۔ لیکن یہ نعمت و رحمت ایک مصیبت اور اٹل فیصلۂ الٰہی بن گئی ہے۔)

آگے لکھتے ہیں:-

ان کان عهد العلم هذا شأنه	فینا فعهد الجاهلیة أرفق

(علم کے اثرات اگر ایسے ہی ہوتے ہیں تو پھر عہد جاہلیت ہی زیادہ مہربان ہے۔)

---

[۱] حافظ و شوقی ص ۱۵۳۔

حافظ کی خصوصیت | مختلف اصناف سخن اور شاعری کے رجحانات کا جائزہ لینے سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ حافظ نے اپنی شاعری میں کچھ نہ کچھ جدت و ندرت پیدا کی تھی اور اسی وجہ سے وہ اپنے ماحول سے ہم آہنگ اور عوام سے قریب ہوئے تھے۔ اگر انھیں کسی دوسری زبان کی شاعری و ادب سے استفادہ کا موقع ملتا تو یقیناً اس جدت میں نکھار پیدا ہوتا۔

غزل، اخوانیات اور خمریات کے جن قدیم اصناف و موضوعات پر حافظ نے جو کچھ لکھا ہے وہ تقلیدی انداز کا کلام ہے لیکن اس میں بھی بندش کی چستی اور ترکیب کا کمال نمایاں ہے۔ حافظ کا فنی کمال مرثیہ میں زیادہ نمایاں ہے، کیوں کہ یہ صنف ان کی غمزدہ طبیعت اور مضطرب و شکوہ سنج مزاج کے مناسب تھی۔

ط۔ حسین لکھتے ہیں کہ حافظ کی انسانیت دوستی اور بنی نوع انسان کے ساتھ ان کی گہری ہمدردی و محبت ہی کا یہ نتیجہ تھا کہ حوادث و مصائب کا ان پر شدید ردعمل ہوتا تھا اور حسرت و رنج اور سوز و غم کے جذبات بھڑک اٹھتے تھے۔ ان جذبات کی ترجمانی میں حافظ کو کسی مشقت و تکلف کا سامنا نہیں ہوتا تھا، اسی وجہ سے وہ جب خود روتے تھے تو ان کے ساتھ ان کا شعر پڑھنے اور سننے والا ہر شخص روتا تھا کیوں کہ حافظ کے غم میں اسے اپنا غم اور ان کی حسرت میں اپنی حسرت نظر آتی تھی۔

دورِ جدید کے شعراء میں اکثر شعراء اس مقام تک پہونچنے سے قاصر ہیں، ان میں ایسے شعراء ضرور نظر آتے ہیں جو اچھا مرثیہ لکھتے ہیں، مرنیوالے کے اوصاف و محاسن کو نمایاں کرتے ہیں، اس کی جدائی سے پہونچنے والے رنج و غم کی تصویرکشی کرتے ہیں اور مناسب انداز میں ضرب الامثال اور حکیمانہ جملوں کا استعمال کرتے ہیں، لیکن رنج و غم کے پوشیدہ جذبات کو ابھارنے اور آنکھوں کو اشکبار بنا دینے میں انھیں حافظ جیسا کمال حاصل نہیں ہے اور اس کا سبب یہ ہے کہ ان کے دل میں وہ غم نہیں جو حافظ کے دل میں پوشیدہ ہے اور ان کے جذبات کو وہ ٹھیس نہیں پہونچی ہے جس سے حافظ دوچار ہو چکے ہیں۔ حافظ کا مرثیہ ان کے حزن و ملال کا نتیجہ ہوتا ہے جبکہ دوسرے شعراء اپنے حزن و ملال کے ثبوت کے طور پر مرثیہ لکھتے ہیں۔ دونوں کا یا بھی فرق وہی ہے جو حقیقت و تکلف یا آمد و آورد کے مابین ہوتا ہے۔

حافظ جب مصر کی کسی مشہور شخصیت کا مرثیہ لکھتے ہیں تو قوم کی حالت پر اظہار افسوس سے پہلے خود

اپنی حالت پر آنسو بہاتے ہیں اور اپنے گہرے رنج و غم کا اظہار کرتے ہیں[1]۔ عوام کے دُکھ درد میں شرکت اور اس سے متاثر ہونے کا ہی یہ نتیجہ تھا کہ جب کوئی محبوب عوامی لیڈر یا مصلح موت سے دوچار ہوتا تو اس کا حافظ پر گہرا اثر پڑتا اور وہ عوام کے جذبات کی ترجمانی اور رنج و غم کے اظہار کے لیئے نوا سنج ہو جاتے۔ حافظ نے شیخ محمد عبدہٗ کی وفات پر جو مرثیہ لکھا ہے اس میں ان کا فنی کمال اور طبعی سوز و گداز بخوبی نمایاں ہے۔ اصول فن کا پورا لحاظ کرتے ہوئے حافظ نے اس مرثیہ میں اپنے رنج و غم کا اس طرح اظہار کیا ہے کہ اس سے مصر اور پورے عالم اسلام میں شیخ سے عقیدت رکھنے والے ہر فرد کے جذبات کی صحیح اور مؤثر ترجمانی ہو گئی ہے اور کسی نوعیت کے تکلف کا کوئی ادنیٰ شائبہ نہیں ہے۔ مرثیہ کے اشعار میں مالوف و مروج مفہوم کو شاعر نے کسی غرابت و جدت کے بغیر پیش کیا ہے لیکن اس کے باوجود ان میں ایک غیر معمولی سوز و گداز محسوس ہوتا ہے۔ شفیق استاد سے جدائی کی وجہ سے حافظ کے دل میں غم و اندوہ کی جو آگ بھڑک رہی تھی اسے شعر کا جامہ پہنا کر انھوں نے اس مرثیہ میں شامل کر دیا ہے۔ اس مرثیہ کا کمال یہ ہے کہ اس کا ہر شعر منتخب اور اس صنف میں حافظ کے فنی کمال کا آئینہ دار ہے[2]۔

بطور نمونہ چند اشعار ملاحظہ کیجئے۔

سلام على الاسلام بعد محمد	سلام على ايامه النضرات
على الدين والدنيا على العلم والحجى	على البر والتقوى، على الحسنات
لقد كنت اخشى عادي الموت قبله	فاصبحت اخشى ان تطول حياتي
فوالهفي والقبر بيني و بينه	على نظرة من تلكم النظرات

---

[1] حافظ و شوقی ص ۱۲۵

[2] حافظ و شوقی ص ۱۵۹

وقفت علیه حاسر الرأس خاشعاً — کأنی حیال القبر فی عرفات
لقد جهلوا قدر الامام فاودعوا — تجالید فی موحش بفلاة
ولو ضرحوا بالمسجدین لانزلوا — بخیر بقاع الارض خیر رفات

مرثیہ کے آخیر میں کہتے ہیں:-

فیا منزلاً فی عین شمس اظلنی — وارغم حسادی وغم عداتی
دعائمہ التقوی وآساسہ الهدی — وفیه الایادی موضع اللبنات
علیک سلام اللہ مالک موحشا — عبوس المغانی مقفر العرصات؟
لقد کنت مقصود الجوانب آهلا — تطوف بک الآمال مبتهلات

مثابة ارزاق ومهبط حکمة
ومطلع انوار وکنز عظات

جدید عربی ادب کی تاریخ میں حافظ کو جو نمایاں مقام حاصل ہوا ہے اس کا بڑا سبب ان کا یہی جذبہ اور سنجیدہ و پُرشکوہ اسلوب ہے، اس حیثیت سے ان کا مقام امیر الشعراء شوقی سے بھی اونچا ہے، لیکن مجموعی لحاظ سے شوقی و حافظ کو جدید عربی ادب میں دوسروں پر فوقیت حاصل ہے، جدید عربی شاعری کی موجودہ ترقی انہی دونوں کی کوششوں کی مرہونِ منت ہے [۱]

انتہی۔

قواعد و ضوابط مفت طلب فرمائیے

---

[۱] - حافظ و شوقی ص ۲۲۲

سید سلیمان ندوی شاعر کی حیثیت سے

از ڈاکٹر محمد نعیم صدیقی ندوی ایم، اے پی۔ ایچ۔ ڈی۔ اعظم گڑھ

(۱)

علم و ادب کی تاریخ میں علامہ سید سلیمان ندوی ایک باکمال عالم و محقق اور مؤرخ و سیرت نگار کی حیثیت سے شہرۂ آفاق ہوئے۔ اور اس حیثیت سے ان کی شہرت و عظمت کے سامنے ان کی دوسری مثلاً ادبی، شعری اور تنقیدی حیثیتوں کا چراغ روشن نہ ہو سکا۔ اب مرور زمانہ نے انھیں ایک ادیب و انشا پرداز کی حیثیت سے تو تسلیم کرا بھی لیا ہے، لیکن ان کے بلند شعری ذوق اور معیاری مذاق سخن گوئی کا علم اب بھی خال خال ہی لوگوں کو ہے۔ حالانکہ سید صاحب کے کلام میں ناسخ کی مہارت زبان، شوکت الفاظ بلند پردازی اور نازک خیالی آتش کی مرصع سازی اور جوہر مردانگی، شاہ نصیر اور ذوق کی صنعت گری اور فنی کاوش، داغ کا منفرد لب و لہجہ امیر مینائی کی شستگی اور بیان کی صفائی اور جلال کا سحر زبان غرض وہ سب کچھ ہے جن کا لکھنوی دبستان شاعری کے نمایاں اور اہم ممیزات میں شمار ہوتا ہے۔

اس کے گوناگوں وجوہ ہیں۔ دراصل سید صاحب ایک باکمال شاعر ہونے کے باوجود کبھی اس کا اظہار پسند نہیں کرتے تھے۔ اور ہمیشہ اپنے اس ذوق کو ایک "جرم" اور "عیب" قرار دے کر رمز و اشارہ کے پردوں میں چھپانے کی سعی کرتے رہے[۱]۔ لیکن ایک مسترشد غلام محمد نے "ارمغان سلیمان" کے نام سے ان کا مجموعۂ کلام مرتب کر کے کراچی سے ۱۹۶۶ء میں شائع کر دیا ہے۔ اس طرح اب یہ چہر بند خزانہ قف عام ہو گیا ہے۔ اس کے مطالعہ سے اندازہ ہوتا ہے کہ اگر سید صاحب نے شاعری کے کوچہ کو خیرباد نہ کہہ دیا ہوتا تو اس میدان میں بھی ان کا قدم کسی سے پیچھے نہ رہتا۔ مگر ان کے صحیفۂ

---

[۱] سید سلیمان ندوی: میں جن سے متاثر ہوا" (مضمون) رسالہ معارف جولائی ۱۹۵۰ء

تحقیق و تصنیف نے صحیفۂ شاعری کو منسوخ کردیا۔ اور علمی و تحقیقی کارناموں کی آب و تاب میں ان کی شاعری ماند پڑ کر رہ گئی۔

سید صاحب کے دفترِ کمال کی اس حیثیت کی جانب ابھی تک کسی نے خاطرخواہ اعتنا نہیں کیا ہے۔ غالباً سب سے پہلے ان کے خویش سید حسین نے معارف کے سلیمان نمبر میں "حضرت قبلہ کا عارفانہ کلام" کے عنوان سے ایک مضمون لکھا تھا جس میں سید صاحب کے صرف اس عہد کے کلام کا جلوہ دکھایا گیا ہے جب انھوں نے اپنی جبینِ نیاز آستانہ اشرفی پر جھکادی تھی۔ اور ان کے جذبات و واردات قلبی شعر کے قالب میں ڈھل رہے تھے۔ اس کے بعد غلام محمد نے اپنے مرتبہ "ارمغان سلیمان" کے مقدمہ میں سید صاحب کی شاعری پر مختصر مگر جامع تبصرہ کیا ہے۔ تیسرا اور غالباً آخری مضمون شاہ معین الدین احمد ندوی کا ہے جو رسالہ معارف جولائی ۱۹۷۰ء میں شائع ہوا تھا۔ اس میں نسبتاً صراحت کے ساتھ سید صاحب کے مرتبۂ شاعری اور ان کے ذوق شعر و سخن کی تعیین و تفہیم کی کوشش کی گئی ہے۔

سید صاحب کے ذوق شعری کے محرکات
۱۔ بیت بازی سے شغف

سید صاحب کو صغر سنی میں بیت بازی سے بہت دلچسپی تھی۔ اور وہ اس میں پیش پیش رہتے تھے۔ شعر و شاعری سے ان کے ذوق کی بنیاد ابتدائی تعلیم کے زمانے میں اسی بیت بازی سے پڑی۔ بقول مولانا مناظر احسن گیلانی آج سے ساٹھ ستر برس پہلے بہار میں یہ عام دستور تھا کہ کسی گاؤں میں جب دوسرے گاؤں سے بارات آتی تھی۔ تو طرفین کے بچے عموماً شعر لڑایا کرتے تھے۔ اس علمی معرکہ کا نام اس زمانہ میں "بیتا بحث" تھا۔ بارات آنے سے چند ماہ پیشتر مکتب خانے کے بچے اس بیتا بحث کی تیاریوں میں مشغول ہو جاتے۔ کبھی ایک ہی مکتب کے طلبہ دو جماعتوں میں تقسیم ہو کر بیت بازی کرتے اور کبھی دو مکتبوں کا ایک دوسرے سے مقابلہ ہوتا تھا۔ اس زمانے میں کچھ کتابیں بھی اس سلسلہ میں مروج تھیں۔ جن سے اس معرکہ کو سر کرنے میں مدد ملتی تھی۔ ان ہی کتابوں کے اشعار لڑکے زبانی یاد کرتے تھے۔[۱]

۱۔ مناظر احسن گیلانی: سید الملت کی ابتدائی زندگی (مضمون)، ماہنامہ ریاض کراچی سلیمان نمبر صفحہ ۲۳

سید صاحب نے ابتدائی تعلیم اپنے وطن کے جن مکاتب میں حاصل کی ان میں بھی بیت بازی کا بڑا زور تھا، وہ ان میں نہ صرف پوری تیاری اور ذوق و شوق سے شریک ہوتے بلکہ اپنے گروہ کے امام و سرخیل بنائے جاتے تھے۔ سید ابوظفر ندوی لکھتے ہیں۔

"علامہ سید سلیمان ندوی کے مکتب میں بھی دو پارٹیاں تھیں، جہاں تک مجھے یاد ہے، ایک پارٹی کے امیر علامہ موصوف اور ان کے مشیر خاص حکیم نجم الہدیٰ ندوی تھے۔ اور دوسری کے مولوی قاسم۔۔۔ اس کا بڑا فائدہ یہ ہوا کہ علامہ موصوف کو شاعری سے خاص لگاؤ پیدا ہوگیا۔ اور ہزاروں اشعار ان کو زبانی یاد ہوگئے [۱]"

بیت بازی کے سلسلہ میں سید صاحب نے ایک بیاض بھی تیار کی تھی جس میں بلا مبالغہ ہزاروں اشعار درج تھے۔ اس بیاض کے ایک جانب عربی اور دوسری جانب اردو اشعار تھے۔ چونکہ بیت بازی میں حریف خود ساختہ اشعار بھی پیش کرتے تھے اس لئے سید صاحب کو تقطیع کی طرف بھی خاص توجہ کرنا پڑی۔ اور اس کے باعث ان کو فن عروض پر اس قدر عبور حاصل ہوگیا تھا کہ طبقۂ علماء میں اس کی مثالیں کم ہی ملیں گی۔

۲۔ خانقاہ پھلواری شریف کی محافلِ قوالی | گاؤں کی مکتبی زندگی سے نکل کر وہ ۱۸۹۶ء میں مزید تحصیل علم کے لئے پھلواری شریف (پٹنہ) آئے، یہاں خانقاہ مجیبی میں قوالی کی محفلیں برابر ہوتی رہتی تھیں جس کے اثر سے پورے قصبہ میں شعر و سخن کا ذوق عام تھا [۲] ۔ مزید برآں پھلواری میں سید صاحب کا قیام جس کمرے میں تھا، اس کے پاس ہی ایک بزرگ مولوی عبداللہ رہتے تھے۔ ان کے چھوٹے بھائی مولوی معشوق ایک پُرگو شاعر تھے۔ ان کے کمرے میں ہر وقت شعر و شاعری کا چرچا رہتا تھا۔ سید صاحب بھی بہت دلچسپی اور شوق سے اس مجلس میں شریک ہوتے۔ ان کو بیت بازیوں سے اس کا چسکا تو پہلے ہی پڑ چکا تھا۔ اب یہاں کی قوالی کی محفلوں میں شرکت اور اس ماحول نے ان کے شعر و سخن کو اور

---

[۱] ابوظفر ندوی: بچپن اور طالب علمی کے کچھ واقعات (مضمون) معارف سلیمان نمبر ص ۲۹
[۲] شاہ معین الدین ندوی: حیات سلیمان ص ۷

جلا عطاکی۔ وہ خود اپنے ایک ریڈیائی مضمون میں رقمطراز ہیں :۔

"یہاں (پھلواڑی شریف) خانقاہ میں ہر ہفتہ قوالی ہوتی تھی۔ اس کے اثر سے اس قصبہ میں شعر و شاعری کا چرچا تھا اور ہے۔ میں نے بھی اس فضا میں سانس لی۔ اور یہیں میں نے مولوی عبدالحلیم شرر کا ناول "منصور موہنا" دیکھا۔ اس کا یہ اثر ہوا کہ جس وقت کتاب ختم کی خوب پھوٹ پھوٹ کر رو دیا۔ سلہ "

۳۔ ندوہ کا شعری ماحول | بہار کی مختلف درسگاہوں میں تعلیم کے ابتدائی مراحل طے کرنے کے بعد جب ۱۹۰۱ء میں سید صاحب دارالعلوم ندوۃ العلماء میں داخلہ کے لئے لکھنؤ پہونچے تو گویا شعر و سخن کے اصل گہوارے میں آگئے۔ خود ندوہ میں شعر و شاعری کا بڑا چرچا تھا، طلبا اکثر مشاعرہ کرتے تھے۔ جس میں رکن الدین دانا، تجمل حسین شاہجہانپوری، مصطفیٰ خاں ملیح آبادی، عبدالغفور شہرز، سید عثمان گیلانی، ظہور احمد وحشی اور مولانا عبدالسلام ندوی شمیم (صاحب شعر الہند) خاص طور پر قابلِ ذکر ہیں۔ سید صاحب بھی ان مشاعروں میں شریک ہوتے اور اپنا طرحی یا غیر طرحی کلام سناتے تھے۔ سلہ لکھنؤ کی اس شعر پرور فضا میں ان کی شاعری کا نشہ دوآتشہ ہوگیا اور ان کا ذوقِ سخنوری نکھر کر درجہ کمال کو پہونچ گیا۔ شاہ معین الدین احمد ندوی رقمطراز ہیں :۔

"جس زمانے میں سید صاحب مزید تعلیم کے لئے دارالعلوم ندوۃ العلماء میں داخل ہوئے۔ لکھنؤ کی پوری فضا پر شاعری چھائی ہوئی تھی ۔۔۔ اس فضا نے سید صاحب کی شاعری کا نشہ تیز کر دیا اور وہ خود بھی شعر کہنے لگے۔ سلہ" سید ابو ظفر ندوی لکھتے ہیں :

۔۔۔" اس زمانے کے اساتذہ میں داغ، امیر، جلال، ریاض اور مضطر وغیرہ بقید حیات تھے۔ عشرت لکھنوی کا نام طلبہ میں زیادہ معروف تھا۔ "پیام یار" نامی رسالہ طرحی اور غیر طرحی غزلوں کے ساتھ ہر ماہ نکلتا تھا۔ مرثیہ کی مجلسیں اور مشاعرے بکثرت ہوتے تھے۔ علامہ موصوف ان میں شرکت کرتے کرتے خود بھی

سلہ۔ سید سلیمان ندوی "جن سے میں متاثر ہوا" (مضمون) رسالہ معارف جولائی ۱۹۶۰ء

سلہ۔ نجم الہدیٰ: "سید صاحب کی یاد میں" (مضمون) رسالہ معارف نومبر ۱۹۵۹ء ص ۳۴۳

سلہ۔ معین الدین ۔ ارمغان سلیمان معارف جولائی ۱۹۵۴ء

شعر کہنے لگے۔ اور بالآخر ایک باکمال شاعر بن گئے"۔[1]

اسی زمانے کا واقعہ ہے کہ ایک مرتبہ شام کے وقت سید صاحب کو ایک مشاعرے کی خبر ملی۔ رات کو مشاعرہ تھا۔ غزل کہنے کی کوشش کی اور صرف ایک ہی شعر موزوں کر پائے تھے کہ احباب آگئے اور ان کے ساتھ چل پڑے۔ اس زمانے میں وہ ڈاسن کا جوتا۔ علی گڑھ نما پاجامہ، کرتا یا کف دار قمیص اور ترکی ٹوپی استعمال کرتے تھے۔ اور ہاتھ میں چھڑی لے کر باہر نکلتے تھے۔ اسی شان سے مشاعرہ میں پہنچ کر وہ بیٹھ گئے۔ ان کی صورت شکل اور لباس دیکھ کر شمع ان کے سامنے بھی آئی۔ پہلے تو بہت پریشان ہوئے۔ لیکن انتقالِ ذہن نے پریشانی دور کر دی۔ اور حاضرین سے معذرت کی کہ مجھے مشاعرہ کی مطلق خبر نہ تھی ابھی احباب نے اطلاع دی۔ فوراً اٹھا اور چلا آیا۔ البتہ ایک شعر ذہن میں آیا ہے۔ وہ عرض کرتا ہوں۔

سر سے قدم تلک ہے رِدائے حیا پڑی ۔۔۔ حاجت ہی کیا ہے آپ کو صاحب نقاب کی

ظاہر ہے شعر لکھنؤ کے رنگ کا تھا، خوب خوب داد ملی۔[2] مولانا عبدالماجد رقمطراز ہیں :۔

" سید صاحب اپنا تخلص رمزی کرتے تھے۔ کبھی قطعہ اور کبھی رباعی کہتے اور تقریباً ہر بحر سخن میں شناوری کر لیتے۔ جون ۱۹۱۶ء میں جب ہیچمدان کا عقد ہوا ہے تو سید صاحب نے از راہ محبت و یگانگت کئی کئی رباعیاں فی البدیہ موزوں کر دی تھیں۔ ایک ملاحظہ ہو۔

لایا ہے پیام یہ خوشی کا قاصد ۔۔۔ نوشاہ بنے ہیں آج عبدالماجد

وہ روز سعید بھی خدا لائے جلد ۔۔۔ بن جائیں گے جب کسی کے والد ماجد"[3]

اکبر الٰہ آبادی نے سید صاحب کے نام اپنے ایک خط میں لکھا تھا۔ "کبھی کبھی دو چار شعر کہہ لیا کیجئے۔ آپ کو نظم سخن میں سلیقہ خاص ہے"۔[4]

---

[1] ابوظفر ندوی: "بچپن اور طالب علمی کے واقعات" معارف سلیمان نمبر ص۵۳۔

[2] ایضاً سابق۔ [3] عبدالماجد دریابادی: نقوش سلیمانی (مضمون) معارف سلیمان نمبر ص۲۳۱

[4] محمد ظفر ہمایوں، رقعات اکبر ص۱۷

اس میں کوئی شبہ نہیں کہ سید صاحب کا کلام پختگی شعریت شستگی زبان اور فصاحت و بلاغت سے معمور ہے۔ لیکن بایں ہمہ یہ بھی حقیقت ہے کہ وہ فطری شاعر نہ تھے۔ اور نہ ان کو شاعری سے فطرۃً مناسبت ہو ہی سکتی تھی۔ اس لئے کہ سید صاحب کی جبلت اور مزاج میں جو متانت و اعتدال سکون و وقار اور حقیقت پسندی ودیعت تھی۔ وہ لوازم شاعری یعنی تخئیل پسندی، مبالغہ آرائی، رنگینی و رعنائی اور جوش و جذباتیت وغیرہ کے یکسر منافی تھی۔ لیکن اس کو کیا کہئے کہ سید صاحب کی نشوونما کا عہد ہی شاعرگر تھا چنانچہ ماحول، تربیت اور شوقِ مطالعہ نے مل کر ان کے ذوقِ سخن کی تعمیر کی۔ اس کو سنوارا اور نکھارا ۱۹۱۴ء میں مولانا شبلی کے انتقال پر غم زدہ شاگرد نے جو طویل دلدوز مرثیہ لکھا، وہ جب "نوحۂ استاد" کے عنوان سے شائع ہوا تو جہاں ڈاکٹر اقبال، اکبر الہ آبادی، عزیز لکھنوی اور حبیب الرحمٰن خاں شیروانی جیسے اہلِ فن نے نوحہ گرکی سخنوری اور نوحہ سنجی کی داد دی، وہیں عماد الملک بلگرامی نے سید صاحب کو لکھا۔ "معاف کیجئے آپ شاعر نہیں ہیں" سید صاحب اپنی وسیع النظری سے اس قول کو نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں "اس کے بعد انھوں نے ایک ایسا نکتہ مجھے بتایا جو میرے دل میں پیوست ہوگیا۔ انھوں نے فرمایا کہ جب تک انسان کسی فن میں کامل نہ ہوجائے اس کو دوسروں کے سامنے عرض ہنر نہیں کرنا چاہئے بس نے اسی دن بساطِ سخن لپیٹ دی۔ اور شاعری سے توبہ کرلی۔ اس کے بعد اگر کبھی دل کے تقاضے سے مجبور ہوکر کچھ کہا تو اس کو عیب کی طرح چھپایا۔ اور اگر چھپ نہ سکا چھپ گیا تو نام کو رمز و اشارہ بنا دیا[۱]۔"

سید صاحب نے اردو کے علاوہ عربی اور فارسی میں بھی اپنے کمالِ شاعری کے جوہر دکھائے ہیں۔ چنانچہ ۱۹۰۶ء میں نواب محسن الملک کی ندوہ آمد کے موقع پر انھوں نے ان کی شان میں جو عربی قصیدہ لکھکر سنایا، اس سے نہ صرف نواب موصوف بہت محظوظ ہوئے بلکہ مولانا شاہ سلیمان پھلواری نے اس کا ذکر اخبار میں کیا اور لکھا کہ انشاء اللہ ہر زمانہ میں ایک سلیمان سرزمینِ ہند میں علم و دین کی خدمت کے لئے موجود رہے گا۔[۲]

---

[۱] - سید سلیمان ندوی: "میں جن سے متاثر ہوا" (مضمون) معارف جولائی ۱۹۵۲ء ص

[۲] - شاہ معین الدین ندوی: حیات سلیمان ص ۹

امیر مینائی کے رنگ سخن کا تتبع | سید صاحب کا عہد لکھنؤ میں شعر و سخن کی بہار کا زمانہ تھا۔ پوری فضا داغ، امیر اور جلال کے نغموں سے گونج رہی تھی۔ سید صاحب امیر مینائی سے بہت متاثر تھے چنانچہ جب ندوہ میں طلبہ مشاعرہ کرتے تو جہاں اس میں بعض لڑکے داغ کی نقل کرتے، سید صاحب امیر مینائی کا روپ بھرتے۔ امیر کا دیوان مرآۃ الغیب برابر ان کے مطالعہ میں رہتا تھا وہ اپنے اشعار میں اسی رنگ تغزل کا چربہ اتارنے کی کوشش کرتے تھے۔ سید صاحب نے امیر مینائی سے اپنے تاثر کے آغاز کی وضاحت کرتے ہوئے خود لکھا ہے کہ: "میں نے جب آنکھ کھولی تو ملک میں امیر اور داغ کے معرکے تھے میرے ایک استاد شمس العلماء مولانا حفیظ اللہ جو جنرل عظیم الدین خاں کے زمانہ میں رام پور میں رہے تھے اور وہاں منشی امیر مینائی کی صحبت برسوں اٹھائی تھی وہ اکثر امیر مرحوم کے تذکرے کیا کرتے تھے اور ان کے شعر سناتے تھے۔ ایک اور اتفاق یہ ہے کہ حضرت امیر مینائی کے جلیل القدر شاگرد جلیل مانکپوری کے بڑے صاحبزادے مولوی صدیق میرے ساتھ دارالعلوم ندوہ میں پڑھتے تھے۔ ان کے ذریعہ امیر مرحوم کی بہت سی غزلیں میری نظر سے گزریں اور دل میں امیر مینائی کی قدر و منزلت نے گھر کر لیا [1]"

سید صاحب کو امیر مینائی کے سیکڑوں منتخب و پسندیدہ اشعار نوک زبان تھے۔ مولانا عبدالماجد دریابادی امیر کے ماہر فن ہونے اور تحقیق لغت و زبان کے تو معترف تھے، لیکن ان کی غزل گوئی کے زیادہ قائل نہ تھے۔ مگر سید صاحب کی زبان سے امیر کے منتخب اشعار سن کر ان کو اپنی رائے میں تبدیلی کرنی پڑی۔ اس سلسلہ میں انھوں نے اپنے ایک مضمون میں اپنا اور سید صاحب کا ایک دلچسپ مکالمہ نقل کیا ہے، اور پھر اس پر حاشیہ آرائی کرتے ہوئے لکھتے ہیں:۔

"سید صاحب سے ربط و رسم ایک مدت سے قائم تھا۔ ان کے علم و فضل کا سکہ کئی سال سے دل پر بیٹھا ہوا تھا۔ یہ کیا خبر تھی کہ الندوہ کی ڈوبتی ہوئی کشتی کو سنبھالنے والا اور الہلال کو وقت کی ظلمتوں میں چمکانے والا کلام امیر کا حافظ نکلے گا۔ مرآۃ الغیب کا آئینہ دار، صنم خانہ عشق کا پرستار۔ یہ پہلی بار کھلا کہ حضرت بایں زہد و تقویٰ اردو شعر و سخن کے رسیا ہیں اور اردو غزل و تشبیب کے متوالے [2]"

---

[1] سید سلیمان ندوی: "میں جن سے متاثر ہوا" (مضمون) معارف جولائی ۱۹۵۰ء ص ۱۱

[2] عبدالماجد دریابادی: "نقوش سلیمانی" (مضمون) معارف سلیمان نمبر ص ۲۳

اسی باعث سید صاحب کے ابتدائی دور کے کلام پر امیر مینائی کے رنگ سخن کے بہت نمایاں اور گہرے اثرات ملتے ہیں۔ وہی کلام کی ندرت، تازگی اور لطافت اور وہی حسنِ زبان نزاکت اور لوچ جو امیر کے امتیازی خصائص شعری شمار ہوتے ہیں، سید صاحب کی ابتدائی دور کی غزلوں میں درجۂ کمال پر ملتا ہے۔

امیر مینائی کی پُرگوئی اور قادر الکلامی پر تو تمام نقاد متفق ہیں۔ لیکن ان کا رنگ سخن کافی متنازعہ فیہ مسئلہ ہے۔ لیکن میرے نزدیک یہ کہنا زیادتی کی بات ہے کہ ناسخ اور داغ کے رنگ کی بے جا تقلید کے باعث امیر کی اپنی انفرادیت اُبھر نہ سکی [۱]۔ اسی طرح یہ خیال بھی صحیح نہیں ہے کہ امیر کا پہلا دیوان "مراۃ الغیب" خالص ناسخ و امیر کے رنگ میں ہے [۲]۔ بلکہ حقیقت یہ ہے کہ اس میں ہر رنگ کے شعر موجود ہیں۔ بحیثیت مجموعی امیر کی غزل گوئی پر لکھنؤ اسکول کی روایات کا اثر نمایاں ہے۔ لیکن یہ بھی حقیقت ہے کہ جہاں لکھنویت کے دائرہ میں رہ کر انھوں نے اپنے کلام میں ندرت، تازگی اور لطافت پیدا کرنے میں کامیابی حاصل کی، وہاں ان کے فن نے ارتقا کی منزلیں طے کر کے اپنی انفرادیت کا پرچم بھی لہرایا ہے [۳]۔ ڈاکٹر ابو اللیث صدیقی مراۃ الغیب کے بارے میں، جس کے رنگ سے سید صاحب متاثر تھے، لکھتے ہیں:-

"مراۃ الغیب میں رعایت لفظی اور صنعت گری کے وہ نمونے موجود نہیں ہیں جو ناسخ اور آتش کے شاگردوں کے کلام میں پائے جاتے ہیں۔ البتہ بعض اشعار میں خارجی رنگ موجود ہے۔ لیکن بالعموم امیر نے جذبات نگاری کی طرف توجہ دی ہے [۴]۔"

۱۹۱۲ء میں جب علامہ شبلی نے نئی اردو شاعری کی طرح ڈالی تو سید صاحب نے اس میں بھی

---

[۱] احمر لاری — حسرت موہانی، حیات و کارنامے ص ۳۱

[۲] احسن اللہ ثاقب : مکاتیب امیر مینائی (مقدمہ) ص ۵۲

[۳] ابو محمد سحر : مطالعہ امیر ص ۱۴۴

[۴] ابو اللیث صدیقی لکھنؤ کا دبستان شاعری ص ۵۱۹

استاذ کے اتباع کا حق ادا کیا اور علامہ شبلی کی رحلت کے بعد متعدد نظمیں ہو بہو شبلوی رنگ میں لکھیں۔ اور اہل فن سے استاذ کی ہم رنگی پر داد پائی۔ چنانچہ نوحۂ استاذ" کے بارے میں نواب عماد الملک نے انھیں لکھا:۔ "آپ کی نظمیں علامہ شبلی کی یاد تازہ کرتی ہیں"۔ [۱]

ارمغان سلیمان | جس طرح سید صاحب کے علمی تحقیقی فضل و کمال کے سامنے ان کی شاعرانہ حیثیت گم ہو کر رہ گئی اسی طرح ایک عرصہ دراز تک ان کے شعری جواہر ریزے بھی پردۂ گمنامی میں مستور رہے۔ عبدالماجد دریابادی نے ۱۹۵۵ء میں مجلہ معارف کے سلیمان نمبر میں سید صاحب کی شاعری کی طرف اشارہ کرتے ہوئے لکھا تھا:۔

"سید صاحب کی شاعری پر تبصرہ کے لئے ایک مستقل مقالہ درکار ہے۔ اور یہ منزل تو پھر بعد کی ہے۔ پہلے کوئی شاگرد ذرا تلاش و تفحص سے کام لے کر ان کا سارا کلام یکجا تو کرے"۔ [۲]

مقام مسرت ہے کہ اس تحریر کے ٹھیک دس سال کے بعد سید صاحب کے ایک مسترشد غلام محمد نے جولائی ۱۹۶۶ء میں کراچی سے ارمغان سلیمان کے نام سے ان کا مجموعۂ کلام مرتب کر کے بڑے اہتمام سے شائع کیا۔ یہ مجموعہ متوسط تقطیع کے ایک سو بارہ ۱۱۲ صفحات پر مشتمل ہے۔ شروع میں مرتب کے قلم سے ایک مختصر مگر جامع مقدمہ بھی شامل ہے۔ جس میں سید صاحب کے شاعرانہ مرتبہ کو نمایاں و متعین کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔

مرتب کو اعتراف ہے کہ:۔ "یہ مجموعہ سید صاحب کی مشق سخن کا پورا سرمایہ نہیں بلکہ ان کی قلمی بیاض کی پوری پوری نقل ہے۔ اگر اضافہ ہے تو چند ایک قطعات یا ان نظموں کا جو کہیں اور چھپی ہوئی مل گئیں [۳] ارمغان سلیمان میں دور آخر (جو روحانی شاعری پر مشتمل ہے) کا کل خزانہ محفوظ ہو گیا ہے۔ لیکن دور اول کی قدیم ترین غزل اس مجموعہ میں ۱۹۰۱ء کی ملتی ہے۔ جبکہ گذشتہ صفحات میں ذکر آچکا ہے کہ سید صاحب نے پھلواری شریف کے زمانہ قیام (۱۸۹۹ء) ہی سے طرحی اور غیر طرحی مشق سخن شروع

۱۔ غلام محمد : ارمغان سلیمان (مقدمہ) ص ۶

۲۔ عبدالماجد دریابادی : نقوش سلیمانی (مضمون) معارف سلیمان نمبر ص ۲۳۲

۳۔ غلام محمد : ارمغان سلیمان، مقدمہ ص ۱۱

کردی تھی۔ اس زمانے کے کلام کا سراغ نہیں ملتا۔ مولوی غلام محمد نے لکھا ہے :۔

"دورِ اول کے ذخیرے کے متعلق یقین نہیں آتا کہ شعر و سخن کی گرم بازاری اور سخن سنج جوانِ عمری کا حاصل صرف اتنا ہی ہو گا۔ ممکن ہے خاصا حصہ محفوظ نہ رہ سکا ہو۔ اس گمان کو تقویت یوں بھی ملتی ہے کہ اس مجموعہ میں ایک غزل بھی ایسی نہیں ملتی جس میں کہیں تخلص بھی آیا ہو[1]۔ ایسا قیاس ہوتا ہے کہ جس قلمی بیاض سے یہ مجموعہ مرتب کیا گیا ہے اس کے علاوہ بھی کوئی اور بیاض سید صاحب کے پاس رہی ہو گی۔ جو مرورِ زمانہ سے معدوم ہو گئی۔ یا سید صاحب ہی نے بعد میں ایسے کلام کو جو خالص لکھنوی رنگ تغزل کا آئینہ دار تھا، ثقاہت و متانت کے منافی خیال کر کے تلف کر دیا ہو۔ بہر حال سید صاحب کا جتنا کچھ بھی کلام ذوق شناسانِ ادب کے سامنے ہے۔ وہ ان کے ذوقِ شعری اور مرتبۂ سخنوری کا اندازہ لگانے کے لئے کافی ہے۔

ارمغان کے فاضل مرتب نے اپنے "حسن ذوق" اور "پاس ادب کے تقاضے" سے دورِ آخر کے کلام کو پہلے اور دورِ اول کے کلام کو بعد میں درج کیا ہے۔

سید صاحب کے تخلص کی بحث | سید صاحب کے تخلص کا معاملہ بھی بڑا اہم ہے۔ عبدالماجد دریابادی نے "رمزی" تخلص لکھا ہے۔ موصوف اپنے اس خیال میں بالکل منفرد ہیں۔ غالباً مولوی غلام محمد نے بھی ان ہی کی طرف اشارہ کرتے ہوئے لکھا ہے کہ

"علامہ کے رفقاء کا کہنا ہے کہ وہ رمزی کے تخلص سے غزلیں کہا کرتے تھے"

راقم سطور کے خیال میں سید سلیمان ندوی کا کوئی تخلص نہیں تھا۔ عبدالماجد صاحب کا "رمزی" تخلص قرار دینا غلط فہمی پر مبنی ہے۔ اور اس کی بنیاد یہ ہے کہ سید صاحب اپنا بعض کلام معارف میں شائع کرتے تو اس کے نیچے واوین میں "رمزی" لکھا کرتے تھے۔ مثلاً نظم "متاعِ حق گوئی کی بازار جہاں میں ارزانی" (معارف فروری ۱۹۱۶ء) اور "درسِ مساوات" (معارف اگست ۱۹۱۸ء کے

---

[1] غلام محمد : ارمغانِ سلیمان (مقدمہ) ص ۱۲

آخر میں بائیں جانب "رمزی" لکھا ملتا ہے۔ اسی طرح اکتوبر ۱۹۱۶ء کے معارف میں "رمزیات" کے عنوان سے کچھ اشعار درج ہیں اور اس کے نیچے بھی "رمزی" تحریر ہے۔ اس سے یہ قیاس کیا گیا کہ شاید سید صاحب کا تخلص یہی ہے۔ حالانکہ اس لفظ کو انھوں نے محض "سخن کا پردہ" بنایا ہے جیسا کہ سید صاحب خود ہی لکھتے ہیں:۔

"اگر کبھی دل کے تقاضے سے مجبور ہو کر کچھ کہا تو اس کو عیب کی طرح چھپایا۔ اگر چھپ نہ سکا چھپ گیا تو نام کو رمز و اشارہ بنا دیا۔"[1] شاہ معین الدین ندوی رقمطراز ہیں:

"وہ ایک عرصہ تک محض تفنن طبع کے طور پر شاعری کرتے تھے اور اس کو انھوں نے کوئی اہمیت نہیں دی۔ اس لئے کوئی تخلص اختیار نہیں کیا۔ اور جو غزلیں و نظمیں شائع کیں۔ وہ "رمزی" کے پردے میں ہیں۔"[2]

یہ کہنا بھی صحیح نہیں ہے کہ نواب عماد الملک کی تنبیہ سے پہلے سید صاحب اپنے اشعار میں تخلص استعمال کرتے تھے اور بعد میں اسے ترک کر دیا۔ اگر ایسا ہوتا تو پھر پیش نظر مجموعہ میں ۱۹۱۵ء سے پہلے کی جو تین غزلیں شامل ہیں، اس میں رمزی تخلص مذکور ہونا چاہیئے تھا۔ کیونکہ نواب صاحب موصوف کی تنبیہ تو "نوحۂ استاذ" (۱۹۱۵ء) کی اشاعت پر عمل میں آئی۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ رمزی محض ایک مفروضہ تخلص ہے۔ جس کا حقیقت سے کوئی علاقہ نہ تھا۔ بلکہ واقعہ یہ ہے کہ یہ صرف ایک چلمن تھی جس کے پیچھے سید صاحب خود کو چھپانے کی کوشش ضرور کرتے مگر اہل نظر کی نگاہوں سے مستور نہ رہ پاتے تھے۔

سید صاحب کی شاعری کے مختلف ادوار | سید صاحب کے پیش نظر مجموعۂ کلام میں قدیم ترین اشعار ۱۹۰۲ء کے ہیں اور مؤخر ترین اشعار ۱۹۴۹ء کے۔ اس طرح ان کی شاعری کی مدت تقریباً نصف صدی پر محیط ہے۔ اس طویل عرصہ میں ان کی شاعری کا سوتا دوسرے ہم عصر باقاعدہ شعراء مثلاً حسرت موہانی فانی، اصغر، اور جگر کی طرح بلا انقطاع مدت مسلسل جاری نہیں رہا۔ بلکہ درمیان درمیان میں اس کی

---

[1] سید سلیمان : "میں جن سے متاثر ہوا" (مضمون) معارف جولائی ۱۹۵۰ء
[2] شاہ معین الدین ندوی ؛ ارمغان سلیمان (مضمون) معارف جولائی ۱۹۷۴ء

خشکی کے وقفے بھی آتے رہے۔ یہاں تک کہ ایک زمانے میں شعرگوئی سے طبیعت بالکل ہٹ گئی تھی صرف مولانا تھانوی کے حلقۂ ارادت میں داخل ہونے کے بعد سے ان کی رحلت تک کے درمیانی مختصر زمانے میں سید صاحب کے جذبات اور واردات قلبی میں جو جوش اور ابال پیدا ہوا۔ اس کے نتیجہ میں ایک وافر سرمایہ شاعری وجود میں آگیا۔ جو باقی عہد کے ذخیرۂ سخن پر کمیت اور کیفیت دونوں حیثیت سے فوقیت رکھتا ہے۔ اسی لئے ارمغان سلیمان کے مرتب نے سید صاحب کے کلام کو دو[1] ادوار میں تقسیم کیا ہے۔ دور اول میں ۱۹۰۳ء سے ۱۹۳۰ء تک کا کلام شامل ہے۔ اور دور آخر کا کلام اپریل ۱۹۴۲ء سے دسمبر ۱۹۵۲ء تک مشتمل ہے۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ سید صاحب کے رنگ سخن اور ذوق شعری کے تدریجی ارتقاکو پورے طور پر سمجھنے کے لئے اس کو تین ادوار میں منقسم کرنا چاہیئے۔

<u>پہلا دور: مشقِ سخن کا زمانہ</u> | پہلا دور زمانہ طالب علمی کی مشق سخن پر مشتمل ہے۔ اس دور کو ان کا تربیتی دور کہا جا سکتا ہے۔ جب سید صاحب لکھنوی رنگِ تغزل کے دلدادہ اور امیر مینائی کے مرأۃ الغیب کے پرستار تھے۔ اسی کی کامیاب نقالی اور اتباع و تقلید میں ساری طباعی صرف کرتے۔ چنانچہ ان کے ابتدائی عہد کا کلام بھی اسی رنگ و آہنگ کا مکمل نمونہ ہے۔ زبان و بیان کی سلاست و صفائی کے ساتھ اشعار میں نزاکت اور لوچ ملتا ہے۔ علاوہ ازیں لکھنوی دبستان سخن کا طغرائے امتیاز یعنی خارجیت کا میلان اور رنگینی، شوخی اور رعنائی خیال کی خصوصیات اس پر مستزاد تھیں۔ اس عہد کی غزلوں کے چند اشعار ملاحظہ فرمائیں:۔

دستِ نازک سے اٹھاتے ہیں وہ میت میری — بعد مرنے کے ٹھکانے لگی محنت میری۔
چین سے بیٹھنے دیگی نہیں ہم دونوں کو — تجھ کو یہ شوخی تیری، مجھ کو یہ وحشت میری
چاہے تم آج نہ ہو میری وفا کے قائل — پر تمھیں یاد کبھی آئے گی الفت میری

---

[1] سید صاحب کی بیاض میں بھی صرف دو ادوار میں سارا کلام منقسم ہے۔ ایک پر وہ خود ہی اپنے قلم سے "رسمی و نقلی شاعری" اور دوسرے پر "روحانی شاعری" کا عنوان لگا گئے ہیں۔

بجلی کی طرح قبر پہ آئے چلے گئے		اب تک ہمارے دل کو وہ تڑپائے جاتے ہیں
پہلے تو چھیڑتے تھے تصور میں بار بار		اب کیوں شبِ وصال وہ شرمائے جاتے ہیں

ادھر گلچیں خفا ہے اور اُدھر بیتاب ہے بجلی		خدا حافظ ہے اے بلبل ترے اب آشیانے کا
اڑا لیتے ہو دل تم عاشقوں کا باتوں باتوں میں		نیا انداز یہ سیکھا ہے تم نے دل اڑانے کا

دوسرا دور، پختگی کا زمانہ سید صاحب کی شاعری کا دوسرا دور قیام دارالمصنفین (۱۹۱۴ء) کے بعد سے شروع ہوا اور مولانا اشرف علی تھانوی کی ارادت یعنی ۱۹۴۳ء تک قائم رہا۔ اس دور کے کلام میں نمایاں تبدیلی نظر آتی ہے۔ اب ان کی شاعری محض گل و بلبل اور ہجر و وصال کی داستان نہیں رہ گئی۔ بلکہ ان کے جذبات میں لطافت اور خیالات میں معنویت اور گہرائی پیدا ہو گئی۔

سید صاحب نے ۱۹۱۶ء میں ایک غزل اعظم گڈھ کے کسی مشاعرے کے لئے کہی تھی جس کا مطلع ہے ؎

عجیب طرح کا ایک پیچ گفتگو میں ہے		وگرنہ "میں" میں وہی بات ہے جو "تو" میں ہے

یہ غزل جب ڈاکٹر اقبال کی نظر سے گزری تو انھوں نے سید صاحب کو اس کی داد دیتے ہوئے لکھا: "آپ کی غزل لاجواب ہے۔ بالخصوص یہ شعر مجھے بڑا پسند آیا ؎

ہزار بار مجھے لے گیا ہے مقتل میں		وہ ایک قطرۂ خوں جو رگِ گلو میں ہے"[1]

اس غزل کا درج ذیل شعر بیت الغزل کہلانے کا مستحق ہے ؎

دھن میں تیغ کے ہے اب بھی تشنگی باقی		عجیب لذت پنہاں مرے لہو میں ہے

اسی غزل کے چند اور اشعار ملاحظہ فرمائیں ؎

---

[1] شیخ عطاء اللہ: اقبال نامہ حصہ اول ص ۴۴

ہے کائنات کا ہر ایک ذرہ گردش میں — پتہ جو مل نہ سکا تیری جستجو میں ہے
خطاب غیر میں گو لاکھ احترام رہے — مگر وہ لطف کہاں ہے جو لفظ "تو" میں ہے
نگاہِ لطف ادھر ہو کر آچلا ہے کیف — بچا نہ رکھ میرے ساقی جو کچھ سبو میں ہے

جون ۱۹۱۶ء میں مولانا محمد علی جوہر نے ایک غزل عبدالماجد دریابادی کو جیل سے لکھ کر بھیجی تھی جس کا ایک شعر یہ ہے ؎

ہو حسن طلب لاکھ مگر کچھ نہیں ملتا — ہو صدق طلب پھر اثر آہ رسا دیکھ

اس غزل سے متاثر ہو کر اس کے تتبع میں مولانا دریابادی اور سید صاحب دونوں نے بڑی مرصع غزلیں کہہ ڈالیں۔ سید صاحب کی غزل کے چند اشعار ملاحظہ ہوں ؎

تشہیر کا باعث نہ ہو دامانِ قبا دیکھ — لائے نہ کہیں رنگ یہ خون شہدا دیکھ
یہ عالم امکاں ہے تماشا گہ قدرت — جو کچھ یہاں دکھلائے تجھے دست قضا دیکھ
تاثیر وفا دعویٰ باطل ہے سراسر — اب شوخِ ستمگار یہ کچھ کر کے جفا دیکھ
بیکار ہے دشوارئ منزل کی شکایت — بے راہ روی خضرِ رہ نما دیکھ
انکار تھا تجھ کو مری تاثیرِ دعا سے — اب میری طرف دیکھ تو تاثیر دعا دیکھ
نکلے گا وہ خورشیدِ جمال آج ادھر سے — اڑ جائیں مری خاک کے ذرے نہ صبا دیکھ
مقبول ہوا یوسفِ زنداں کا تحفہ — لایا ہے جو پیغامبر شہر سبا دیکھ

اگست ۱۹۲۶ء میں سید صاحب نے ایک نظم نما غزل "راز درون پردہ" کے عنوان سے کہی ہے جو خیالات کی رفعت اور پاکیزگی سے بھری ہوئی ہے۔ اس زمانے میں جب وہ کہیں سفر پر جاتے اور ٹرین پر سوار ہوتے تو ان کے ذوقِ شعری کے دبے ہوئے جذبات ابھر آتے اور وہ اپنی بیاض نکال کر اس میں اشعار قلمبند کرتے جاتے۔ ان کے کلام کا بیشتر حصہ اسی طرح دوران سفر میں وجود میں آیا ہے۔ چنانچہ "راز درون پردہ" مظفر پور کے سفر کے دوران کہی گئی۔ اس کے کچھ اشعار یہ ہیں ؎

یہ کیسی بیکسی ضبط محبت کی الٰہی ہے — کہ اس کا نام بھی میری زباں تک آ نہیں سکتا

تمہیں کو کس طرح میری محبت کا یقیں آئے
قسم تک تو تمہارے نام کی میں کھا نہیں سکتا

نہ ہمدم کوئی ہو سکتا نہ مونس کوئی ممکن ہے
کہ لب تک ایک حرف اس داستاں کا آ نہیں سکتا

لبِ خاموش بھی بیگانہ ہے رازِ دروں سے
کوئی حرف اس تمنا کا لبوں تک آ نہیں سکتا

بمشکلِ نافہ اس کو بند کر کے دل میں رہنا ہے
میں اس بوئے محبت کو کہیں پھیلا نہیں سکتا

نظر اپنی سرِ بزم اس کی جانب اٹھ نہیں سکتی
کہ اسرارِ دروں میں یوں بتلا نہیں سکتا

جو تنہائی بھی حاصل ہو تو لب کچھ کہہ نہیں سکتے
کہ صورت دل کی خلوت میں بھی میں دکھلا نہیں سکتا

اس اخفائے محبت میں جو لطفِ روح پرور ہے
کسی صورت سے وہ ضبطِ بیاں میں آ نہیں سکتا

یہ ہم دونوں سمجھتے ہیں کہ ہم دونوں سمجھتے ہیں
کہ جو رازِ دروں ہے کوئی اس کو پا نہیں سکتا

اس کے بعد ۱۹۳۵ء تک سید صاحب کی کل اٹھارہ غزلیں ملتی ہیں۔ جو تقریباً سب کی سب سفر کے دوران کہی گئی ہیں۔ ان غزلوں کے کچھ منتخب اشعار ملاحظہ فرمائیں:۔

عقل کہتی ہے کہ ناداں نہ ہو گمراہ نہ ہو
عشق کہتا ہے کہ کیا لطف اگر چاہ نہ ہو

سوزشِ عام ہو تب آگ سے اٹھتا ہے دھواں
عشقِ کامل کا جو دعویٰ ہے تو پھر آہ نہ ہو

حرفِ مطلب کہا نہیں جاتا
بے کہے بھی رہا نہیں جاتا

نگہِ لطف سے نہ دیکھ مجھے
یہ ستم بھی سہا نہیں جاتا

عشق کی تازگی ہے آنسو سے
بے سبب تو بہا نہیں جاتا

نازک بہت ہے عشق و محبت کا آئینہ
سایہ پڑے بھی غیر کا اس پر تو ٹوٹ جائے

یہ آبگینے مجھ کو نہایت عزیز ہیں
اے خارِ دشت آبلہ کوئی نہ پھوٹ جائے

یہ کیسی آگ ہے سینہ میں دب دب کر سلگتی ہے
ذرا دامن سے دی تم نے ہوا اور دل میں لگتی ہے

نہ بجھ جانے کی رخصت ہے نہ جل جانے کی ہمت ہے
سلگ کر پھر وہ بجھتی ہے، وہ بجھ کر پھر سلگتی ہے

یہ دل وہ شیشۂ نازک ہے میرے سینے میں　　نظر سے بھی جو گرے پاش پاش ہو جائے
کہاں شوق ذرا دیکھو بھال کر اُٹھے　　چھپا ہے راز جو دل میں نہ فاش ہو جائے
شکستِ رونقِ بت خانہ ہو نہیں سکتی　　خلیل اگر خود ہی بت تراش ہو جائے

اظہار جذبِ عشق پہ مائل تو ہو گئے　　تیرا اثر کہ آج وہ گھائل تو ہو گئے
مضطر وہ برقِ وش تھا اُٹھنے کو خود حجاب　　ہم آپ درمیان میں حائل تو ہو گئے

میرے انوار تجلی سے فضا پُر نور ہے　　میں جو ہوں مسرور تو سارا جہاں مسرور ہے
وہم سے بڑھ کر نہیں ہے فرق جبر و اختیار　　غور سے دیکھو کہ جو مختار ہے مجبور ہے

دعویٰ غلط ہے عشق کی تمکین و ہوش کا　　ممکن نہیں ہے حسن سے ہو بے نیاز عشق
کتنی ہو مختصر یہ کہانی حیات کی　　کھولے اگر نہ حُسن کی زُلف دراز عشق

<u>لکھنوی رنگ</u> | مذکورہ بالا اشعار سے بخوبی اندازہ ہو جاتا ہے کہ مرورِ ایام سے گو سید صاحب کے خیالات میں رفعت، جذبات میں شدت اور زبان و بندش میں صفائی اور پختگی پیدا ہوتی گئی۔ لیکن بنیادی طور پر سید صاحب اب بھی اس رنگ و آہنگ سے ہم رنگ رہے، جسے شعر و ادب کی تاریخ میں "لکھنویت" کا نام دیا جاتا ہے۔ فنی اعتبار سے ہم ان اشعار کو معیاری قرار دے سکتے ہیں، لیکن اس کے مطالعہ سے یہ احساس ہوتا ہے کہ سید صاحب کی شاعری کا خواہ پہلا دور ہو یا دوسرا، دونوں کی مشقِ سخن تمام تر تفریحی اور روایتی ہے۔ اور وہ خود بھی اس کو "رسمی و نقلی" شاعری کا نام دیتے ہیں۔ امیر مینائی کے گہرے اثرات کے باعث وہ کلی طور پر "لکھنویت" سے اپنا دامن دوسرے دور میں بھی نہ چھڑا سکے جس ابتذال و سطحیت، خارجیت و معاملہ بندی بعد حد سے زیادہ بڑھی ہوئی شوخی و رنگینی کے

باعث لکھنوی اسکول کے شعرا زمورد نقد و جرح بنے، اس کے نشانات سے بایں زہد و تقوی سید صاحب کا کلام بھی خالی نہیں ہے۔ ملاحظہ ہو ؎

کل شب مرے نہ آنے سے خفگی بجا سہی ۔۔۔ ہے کیوں نگاہِ ناز مگر شرمسار آج

دستِ گستاخ کو اجازت دو ۔۔۔ منہ سے کھل کر کہا نہیں جاتا

ہماری پاکبازی کی سند پر مُہر ہوتی ہے ۔۔۔ مجھے جب بوسۂ لب سے کبھی وہ شاد کرتے ہیں

وہ رفتہ رفتہ اور بھی دیں گے اجازتیں ۔۔۔ ان کے گلے میں ہاتھ حمائل تو ہو گئے

گیسو سنگھا کے ہوش میں کیوں لا رہا ہے تو ۔۔۔ یوں ہی تو بے خود مجھے اے یار چھوڑ دے

اس میں کوئی شبہ نہیں کہ یہ تمام اشعار قطعی تقلیدی اور روایتی طور پر کہے گئے ہیں شاعر کے اصل مزاج کے آئینہ دار ہرگز نہیں۔ بقول غلام محمدؔ وہ ایک سراسر دینی خانوادے کے چشم و چراغ تھے اور خود ان کا شخصی "شاکلہ" تمام تر دینی رنگ قبول کیے ہوئے تھا۔ اس لئے اس زمانے میں جو کچھ مشقِ سخن کی وہ (بجز ایک نعت اور دو نوحوں کے) محض رواج اور ماحول کی مطابقت کے لئے تھی"۔ چنانچہ ابتدائی اور تقلیدی غزلوں میں بھی سید صاحب کے بنیادی مزاج کی جھلکیاں کہیں کہیں بہت صاف دیکھی جا سکتی ہیں۔ مثلاً اس شعر میں خدا ترسی کی جھلک:

لب پہ ہے نامِ خدا دل میں ہے سودائے صنم ۔۔۔ مجھ کو اتنا کرے کہ دیکھتا اللہ نہ ہو

اسی طرح درج ذیل اشعار میں ان کے اصل مزاج اور مصنوعی مذاق میں کس طرح کشمکش و اضطراب

(باقی صفحہ ۲۵۶ پر)

تبصرے

(۱) التوحید : تالیف شیخ احمد بن حجر آل بوطامی - ترجمہ مختار احمد ندوی، ضخامت ۱۲۵ صفحات قیمت درج نہیں۔

(۲) مشروع اور ممنوع وسیلے کی حقیقت : از شیخ محمد نسیب الرفاعی - ترجمہ مختار احمد ندوی ضخامت ۳۳۶ صفحات قیمت درج نہیں۔

(۳) اصلاح المساجد : تالیف شیخ محمد جمال الدین القاسمی - ترجمہ ڈاکٹر مقتدیٰ حسن ازہری ضخامت ۲۱۹ صفحات - قیمت -/۱۵

(۴) اسلام میں حلال و حرام : تالیف شیخ یوسف القرضاوی - ترجمہ شمس پیرزادہ - ضخامت ۴۳۲ صفحات قیمت -/۱۸

یہ چاروں کتابیں عربی سے اُردو میں ترجمہ ہوئی ہیں اور چاروں الدار السلفیہ حامد بلڈنگ، مومن پورہ سے شائع ہوئی ہیں کتابت و طباعت کا معیار بہت بلند بلکہ قابل مبارک باد ہے، الدار السلفیہ کی عمر ابھی زیادہ نہیں ہے مگر اس نے اپنی مطبوعات کا معیار بہت اونچا کر لیا ہے۔ یہ چاروں کتابیں آفسیٹ پر چھپی ہیں۔

(۱) اس کتاب کا اصل عربی نام "تطهير الجنان والاركان من درن الشرك

والکفران" یعنی دل اور اعضاء و جوارح کو شرک و کفر کے میل کچیل سے پاک کرنے کی ایک کوشش" اس کے مصنف قطر کے محکمۂ شرعیہ کے قاضی ہیں، اس کتاب میں انھوں نے توحید کی اہمیت اور اس کے منافی بہت سی چھوٹی بڑی چیزوں کی تفصیل دی ہے، عبادت کی حقیقت کیا ہے، شرک کی ابتدا کب سے ہوئی اور اس کے کیا کیا اسباب ہوتے ہیں، قبروں سے متعلق بعض رسوم کی اصلاح، بدعت کی حقیقت اور مختلف بدعات کی مذمت، مشائخ و بزرگانِ دین کے ساتھ عقیدت اور پیر عقیدت میں غلو سے پیدا ہونے والی خرابیاں غرض ایسی بہت سی چیزوں کی اصلاح کی کوشش کی گئی ہے جو بذات خود یا اپنے انجام اور نتیجہ کے لحاظ سے توحید کے منافی ہیں۔

ممکن ہے کتاب کی کسی چیز سے کسی کو اتفاق نہ ہو سکے لیکن اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ عام مسلمانوں میں طرح طرح کے رسم و رواج اور پیران کی بے اعتدالی نے ہزاروں برائیوں کو جنم دے رکھا اس کی اصلاح کے لئے ہمیشہ اہلِ علم اور اصحابِ دین کو کمربستہ رہنا چاہئے یہ کتاب اس سلسلے کی مفید کوشش ہے۔

(۲) یہ اس کتاب کا دوسرا ایڈیشن ہے، اصل کتاب کا نام ہے "التوصّل الی حقیقة التوسّل" یہ اصلاً اس کتاب کا ترجمہ ہے مگر فاضل مترجم نے لکھا ہے کہ میں نے مزید افادیت کے پیشِ نظر کتاب کے ترجمہ کے شروع میں دوسری علامہ شیخ ناصر الدین البانی کی اسی موضوع کی کتاب "التوسل، انواعه واحكامه" کا پہلے ایک تہائی حصے کا ترجمہ بھی کتاب کے شروع میں بطور مقدمہ شامل کر دیا ہے۔

وسیلہ نام ہے کسی اہم ہستی تک پہنچنے کے لئے ذریعہ اور واسطے کا، خدا تعالیٰ سے قریب ہونے اور اس کی رحمت و رافت کو اپنی طرف متوجہ کرنے کے لئے کیا کوئی ایسا ذریعہ ہو سکتا ہے کہ دعا کے وقت اس کا حوالہ دیا جائے؟ یہ ایک بہت پرانی اور بڑی الجھی ہوئی بحث ہے اور ہر دور میں اس پر بحث و تمحیص کا بازار گرم رہا ہے امام ابن تیمیہ نے بھی اس موضوع پر ایک رسالہ قاعدة جليلة في التوسل والوسيلة لکھا ہے، ہمارے موجودہ دور میں بھی یہ مسئلہ خاصا اختلافی ہے۔

اس کتاب میں اولاً لفظ وسیلہ کی لغوی اور شرعی تحقیق ہے اور پھر وسیلے کی دو قسمیں مشروع و ممنوع کرکے ہر ایک کی علیحدہ علیحدہ تفصیلات بیان کی ہیں، ممنوع وسیلے میں کسی شخصیت کا وسیلہ یا کسی بزرگ کے حق و مرتبہ کا وسیلہ بیان کیا ہے اور اس سلسلے میں جو بھی روایات اور دلائل بیان کئے جاتے ہیں ان سب کا تفصیل سے جواب دیا ہے۔ ضمناً بعض دیگر مباحث بھی آگئے ہیں مگر اصلاً اسی مسئلہ پر سیر حاصل بحث کی ہے، کتاب سنجیدگی سے پڑھنے اور عقائد و خیالات میں اس کی اصلاحات پر عمل پیرا ہونے کے قابل ہے ممنوع وسیلے کے مباحث میں بعض چیزیں اہل علم کے یہاں محل فکر و تامل ہو سکتی ہیں تاہم اکثر چیزوں پر مؤلف کی گرفت صحیح ہی ماننی پڑے گی۔

بے علم مسلمانوں میں جو غلط رسم و رواج پائے جاتے ہیں ان کی اصلاح کے سلسلے میں جماعت اہل حدیث ہمیشہ سرگرم رہی ہے اور ہمیشہ اس نے زبان و قلم کو اس کے لئے حرکت میں رکھا ہے جو قابل تعریف ہے مگر اب تک عموماً یہ دیکھا گیا کہ لب و لہجہ اور انداز بیان تیز اور تیکھا ہوتا تھا جو درحقیقت خود مقصد اصلاح کے منافی تھا مگر ان برائیوں کی نفرت سے مغلوب ہو کر شاید لکھنے والے کی طبیعت میں غصہ پیدا ہو جاتا تھا اور بسا اوقات یہ حقیقت اوجھل ہو جاتی تھی کہ غصہ آنے ہی بات بے جان ہونے لگتی ہے ادھر کچھ عرصے سے اس جماعت کے نمایندوں کی تحریروں میں متانت و وقار اچھا خاصا آگیا ہے جو ایک خوش آئند بات ہے الدار السلفیہ نے بھی لب و لہجہ میں خاصا سدھار کیا ہے مگر ابھی سدھار کی مزید کچھ ضرورت ہے

(۳) اس کتاب کا پورا نام ہے اصلاح المساجد من البدع والعوائد یعنی مسجدوں سے متعلقہ بدعات اور رسم و رواج کی اصلاح، یہ کتاب دمشق (ملک شام) میں لکھی گئی ہے اس لئے ظاہری بات ہے کہ اس میں انھی رسوم و بدعات کا تذکرہ ہو سکتا ہے اور ہے۔ جو ان علاقوں میں پائے جاتے ہیں، اس کتاب کا جوں کی توں ترجمہ اردو میں کر ڈالنے سے زیادہ بہتر تھا کہ اس کا [illegible] ب کیا جاتا اور جو مضامین ہمارے ہند و پاکستان سے تعلق رکھتے ہیں انھی کا ترجمہ کیا جاتا اور اگر یہاں کی کچھ مخصوص رسوم کا اضافہ بھی کر دیا جاتا تو کتاب اور بہت مفید ہو جاتی اب موجودہ صورت میں اس کے بہت سے عنوانات

کتاب کے مخاطبین یعنی اُردو داں حضرات سے غیر متعلق ہیں مثلاً: "مجذومین کو مسجد اور میں جگہ دینا" ص۲۲۵۔ یا "جانوروں کے بال یا ان کا چمڑا مسجد میں فروخت کرنا" (ص۲۲۳)۔ یا "مساجد کے حوضوں میں غسل کرنا" (ص۲۵۹) ص۲۶۰؟ پر "مساجد میں اہم شخصیتوں کے (عَلَم) جھنڈے لٹکوانا" (ص۲۶۰) یا "مساجد سے مشائخ طریقت کا جلوس نکلنا" (ص۲۶۶) وغیرہ یہ اور اس قسم کے بہت سے مضامین اصل عربی کتاب میں تو بالکل بجا اور برمحل ہیں مگر ترجمہ میں ان کی افادیت کوئی خاص نہیں ہے۔

پیشاب کے بعد استنجا میں صفائی اور قطرے سے احتیاط کے لئے جو اہتمام ہوتا ہے اس میں بعض صورتیں یقیناً مبالغہ آمیز اور خلاف شرم و حیا ہیں جن پر نکیر بالکل درست اور برمحل ہے مگر یہ کہنا کہ دور رسالت میں ایسا نہ تھا (ص۲۵۸) یہ طرز استدلال غیر فقیہانہ ہے بہت سے کام حالات اور ضرورتوں کے [illegible]ت کئے جاتے ہیں خواہ ان کی نظیر دور رسالت میں نہ ملے، حدیث میں استنزھوا من البول کا عام حکم ہی اس کے لئے کافی ہے۔ یہ پورا عنوان دراصل حافظ ابن قیم اور ان کے شیخ امام ابن تیمیہ کے اتباع میں لکھا گیا ہے، حقیقت یہ ہے کہ یہ دونوں حضرات اپنے بلا نزاع کمالِ فن کے باوجود جس خطے اور جس دور میں ہوتی ہے اس میں استنثار کی اس اہمیت و ضرورت کو پوری طرح محسوس نہیں کر سکتے تھے جو بعد کے محتاط اور نکتہ رس فقہاء نے محسوس کی ہے، دور حاضر کی گرتی ہوئی صحتیں اور چائے وغیرہ کے کثرتِ استعمال اور ناقص غذاؤں کی وجہ سے مثانے اس قدر کمزور ہو گئے ہیں کہ ہر شخص پیشاب کر کے فوراً پانی بہا کر کھڑا ہو جائے صرف اتنی بات طہارت و پاکیزگی کی طرف سے اطمینان دلانے کے لئے کافی نہیں ہے مسند احمد مراسیل ابی داؤد اور سنن ابن ماجہ میں ارشاد ہے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا کہ اذا بال احدکم فلینتر ذکرہ ثلاث نترات۔ اور نتر کا مفہوم علامہ زمخشری کے بیان کے مطابق جذب فیہ قوۃ یعنی کسی قدر قوت سے سونتنا ہے یقال نترنی فلان بکلامہ اذا شدد ذلک و غلظ۔ (فیض القدیر شرح الجامع الصغیر للمناوی ج۱ ص۲۸۲) اور خود کتاب میں ص۲۵۸ پر حضرت جابر بن زید کا قول نقل کیا گیا ہے کہ جب پیشاب کرو تو عضو کے نچلے حصے کو پونچھ لو۔ ان چیزوں کی روشنی میں راہِ اعتدال

یہی ہے کہ کسی قدر اہتمام سے بقیہ قطرات سے پاکی حاصل کرنے کی کوشش کی جائے۔ البتہ جن لوگوں کو قطرے کا شبہ نہیں ہے ان کے لئے اس اہتمام کی ضرورت نہیں اور جو لوگ اس احتیاط کے لئے مجبور ہیں وہ حیار وشرم کا لحاظ رکھیں اور صورت حال کو مضحکہ خیز نہ ہونے دیں۔

یہاں یہ واضح کر دینا بھی مناسب معلوم ہوتا ہے کہ مصنف نے حدیث کے جو الفاظ نقل کئے ہیں تعلیق نگار علامہ ناصر الدین البانی نے اس میں تصحیف ثابت کی ہے مگر خود اس تعلیق میں ایک غلطی یہ ہوگئی ہے کہ فلینتر میں تار مثناۃ فوقیہ کے بجائے ثائے مثلثہ سے لکھا گیا ہے یہ بظاہر کتابت کی غلطی ہے، ثار مثلثہ وضو، والی حدیث میں آتا ہے اذا استنشقت فاستنثر (جامع صغیر مع شرح فیض القدیر ج ا ص۲۷)

ص ۱۶۳ پر مٹی کا تیل استعمال نہ کرنے اور اس سے گریز کرنے کو غلط رواجوں کی فہرست میں درج کیا ہے اور مسجد قدس کے خادم سے ملاقات کے وقت اس کو مصنف نے اس کے استعمال کا مشورہ دیا کہ اس میں روشنی زیادہ ہوتی ہے اس نے ناپسند کیا تو اس پر مصنف نے اس چیز کو محض پرانی عادت پر چلے رہنا قرار دیا ہے حالانکہ درست یہ ہے کہ محتاط اہل علم حضرات نے بدبو کی وجہ سے مساجد کے اندر مٹی کے تیل کے استعمال کو ممنوع قرار دیا ہے ــــــ یہ بات الگ ہے کہ کوئی دوسرا صاحب علم اس سے اتفاق نہ کرے اور بدبو سے احتیاط کے ساتھ اس کے استعمال کی اجازت دے دے جیسا کہ خود ہندوستان میں یوپی کے اکثر مقامات پر اس کو مسجدوں میں استعمال نہیں کیا جاتا مگر جنوبی ہند کے بہت سے مقامات پر خود تبصرہ نگار نے مسجد کے اندر مٹی کے تیل کا استعمال دیکھا اور اس کی وجہ وہاں کے اہل علم حضرات نے یہ بتائی کہ اچھی حالت کی لالٹین یا گیس کی لالٹین میں احتیاط سے ڈال کر استعمال کیا جائے تو بدبو نہیں محسوس ہوتی۔ بہر حال یہ ایک علمی بحث ہے اس کو غلط رسم قرار نہیں دیا جا سکتا۔

ص ۱۶۵ پر ایک جگہ رجل کا ترجمہ مرد کیا ہے (سطر ۱۲) جو وہاں غیر فصیح ہے، عربی میں رجل مرد کے لئے ہی آتا ہے مگر ہر جگہ اس لفظ میں اس کی رجولیت و مردانگی مراد نہیں ہوتی بلکہ ایک آدمی

یا کوئی شخص مراد ہوتا ہے، اس کے برخلاف اردو میں مرد کا لفظ اپنے ساتھ مردانہ امتیاز رکھتا ہے۔ یہ غلطی کاتب یا مصحح کی ہوگی۔ اسی طرح سولہویں سطر میں " زمین میں دھنسانے، مسخ کرنے اور سنگسار کرنے " کے بجائے زیادہ صحیح ترجمہ " زمین میں دھنسنے، مسخ ہونے اور پتھر برسنے" ہوتا یہ بھی کتابت وغیرہ ہی کا فرق ہے۔

صلا پر " شمالی حصے میں مصلیوں کے پیچھے " کا لفظ آیا ہے، اس پر تشریحی نوٹ آنا تھا کہ یہ ان علاقوں کے بارے میں جہاں قبلہ جانب جنوب ہے

کتاب میں مستقل عنوانات کے تحت بعض ضمنی چیزیں آگئی ہیں بہتر ہوتا کہ ان کے لئے ذیلی عنوانات قائم کر دیے جاتے اور فہرست میں ان کا اشارہ آجاتا ان چیزوں کا لحاظ آئندہ ایڈیشن میں کیا جاسکتا ہے۔

جہاں تک کتاب کی افادیت اور ضرورت کا تعلق ہے اس میں سرمو کلام نہیں ہے بلکہ ان مذکورہ مشوروں کو قلمبند کرتے ہوئے ڈر لگتا ہے کہ کہیں ناظرین ان کو دیکھ کر کتاب کی افادیت کے بارے میں غلط رائے قائم نہ کرلیں۔ حقیقت یہ ہے کہ مساجد کے موضوع پر اس سے قبل عربی میں بھی اور اردو میں بھی متعدد کتابیں آچکی ہیں مگر اصلاح المساجد کے مصنف نے مساجد ہی سے متعلق بالکل نئے اور بہت ضروری موضوع پر قلم اٹھایا ہے ہم ناظرین کو مشورہ دیں گے کہ وہ ضرور اس کتاب کا مطالعہ کریں۔

دہم، اس کتاب کے ترجمہ اور اشاعت پر ادارہ خصوصیت سے مبارکباد کا مستحق ہے، تبصرہ نگار نے جب یہ کتاب عربی میں پڑھی تھی تو بے ساختہ طبیعت میں تقاضہ ہوا تھا کہ کاش کوئی اس کا معیاری ترجمہ کرکے سلیقے سے چھاپ دیتا، اب جو یہ کتاب دیکھی تو جی خوش ہوگیا ترجمہ بھی بہت صحیح، سلیس اور رواں ہے، ترجمہ کے بجائے اصل کتاب معلوم ہوتی ہے اور ترتیب و طباعت بھی معیاری ہے، ناظرین کی سہولت کے لئے عنوان بندی بھی کی گئی ہے نمبرات بھی ڈال دئے گئے ہیں اور فہرست میں بھی بڑے عنوانات جلی قلم سے اور چھوٹے

عنوانات جلی قلم سے لکھے گئے ہیں۔

مصنف کتاب علامہ یوسف قرضاوی عالم اسلام کی معروف شخصیت ہیں کتاب میں جس انداز سے انھوں نے بحث کی ہے اور جدید و قدیم جملہ متعلقہ مسائل کو جس اعتدال اور بصیرت کے ساتھ لکھا ہے اس سے ان کی عظیم علمی شخصیت کا پوری طرح اندازہ ہوجاتا ہے، مصنف نے صرف حلال اور حرام بتا دینے ہی پر اکتفا نہیں کیا ہے بلکہ زمانے کی ضرورت کا احساس کرکے متبادل تجویزیں اور حرام طریقوں کے بجائے جائز و حلال راستے بھی بیان کئے ہیں، جس چیز کی حرمت بیان کی ہے صرف آیات قرآنی اور احادیث نبوی پر اکتفاء نہیں کیا ہے بلکہ ذہنوں کے مزید اطمینان کے لئے اس کے عقلی مفاسد، طبی نقصانات اور معاشرتی خرابیوں کی طرف سے اشارات کئے ہیں۔

مصنف نے دور حاضر کے تقریباً وہ سبھی مسائل لے لئے ہیں جن کے متعلق شرعی رہنمائی کی اکثر ضرورت پیش آتی ہے، اور ان پر اظہار خیال کرتے وقت خود بھی اپنی علمی نظر اور قوت استدلال سے کام لیا ہے اور متقدمین اہل علم سے بھی پوری طرح استفادہ کیا ہے، نہ تجدد کے شوق میں تقاضائے شریعت سے اعراض کیا ہے اور نہ قدامت کی رو میں بہہ کر جدید عصری تقاضوں اور تمدنی ضرورتوں سے آنکھیں بند کی ہیں غرض بہت ہی معتدل بڑی محققانہ اور بصیرت افروز کتاب ہے جی چاہتا ہے کہ کوئی بھی پڑھا لکھا اور بالخصوص حضرات علمائے کرام اس کا مطالعہ کئے بغیر نہ رہیں۔ یہ ترجمہ اردو زبان کی اسلامی کتابوں میں قابل قدر اور لائق فخر اضافہ ہے امید ہے کہ ادارہ مصنف کی دیگر تصانیف کو بھی اردو میں منتقل کرنے کی کوشش جاری رکھے گا۔

(عبدالخالق)

(بقیہ صفحہ ۲۰۴)
پیدا ہوتا ہے۔ اور راہ سلوک و معرفت کے ابتدائی دور میں وہ کیسی خلش و تپش، اضطراب و بے چینی حیرانی و سراسیمگی اور طلب و تمنا کے حالات سے دوچار ہوتے ہیں۔ ملاحظہ فرمائیں

بت پرستی بھی کروں اور بت شکن بھی میں بنوں	کیش ابراہیم رکھ کر پیشۂ آذر کروں
دل میں بت خانہ لیا ہے آنکھ ہے کعبہ کی سمت	حیف اس مومن نما کافر کو گر رہبر کروں
آنکھ میں توبہ کے آنسو، دل میں اس بت کی ہوس	ہائے گنگا جل کو کیسے زمزم و کوثر کروں

اسی دور میں آپ نے بعض غزلوں کے علاوہ دوسرے اصناف سخن میں بھی طبع آزمائی

ندوۃ المصنفین دہلی کا علمی و دینی ماہنامہ

برہان

مرتب
سعید احمد اکبر آبادی

مطبوعات ندوۃ المصنفین دہلی

سنہ ۱۹۳۹ء اسلام میں غلامی کی حقیقت - اسلام کا اقتصادی نظام - قانونِ شریعت کے نفاذ کا مسئلہ - تعلیماتِ اسلام اور مسیحی اقوام - سوشلزم کی بنیادی حقیقت -

سنہ ۱۹۴۰ء غلامانِ اسلام - اخلاق و فلسفۂ اخلاق - فہم قرآن - تاریخ ملت حصہ اول "نبی عربی صلعم"، صراطِ مستقیم (انگریزی)

سنہ ۱۹۴۱ء قصص القرآن جلد اول - وحی الٰہی - جدید بین الاقوامی سیاسی معلومات حصہ اول -

سنہ ۱۹۴۲ء قصص القرآن جلد دوم - اسلام کا اقتصادی نظام (طبع دوم بڑی تقطیع مع ضروری اضافات) مسلمانوں کا عروج و زوال - تاریخ ملت حصہ دوم "خلافتِ راشدہ"۔

سنہ ۱۹۴۳ء مکمل لغات القرآن مع فہرستِ الفاظ جلد اول - اسلام کا نظامِ حکومت - مکمل تاریخ ملت حصہ سوم "خلافتِ بنی امیہ"

سنہ ۱۹۴۴ء قصص القرآن جلد سوم - لغات القرآن جلد دوم - مسلمانوں کا نظامِ تعلیم و تربیت (کامل)

سنہ ۱۹۴۵ء قصص القرآن جلد چہارم - قرآن اور تصوف - اسلام کا اقتصادی نظام (طبع سوم جس میں غیر معمولی اضافے کیے گئے)

سنہ ۱۹۴۶ء ترجمان السنہ جلد اول - خلاصہ سفرنامہ ابن بطوطہ - جمہوریہ یوگوسلاویہ اور مارشل ٹیٹو -

سنہ ۱۹۴۷ء مسلمانوں کا نظمِ مملکت - مسلمانوں کا عروج و زوال (طبع دوم جس میں سیکڑوں صفحات کا اضافہ کیا گیا ہے اور متعدد ابواب بڑھائے گئے ہیں) لغات القرآن جلد سوم - حضرت شاہ کلیم اللہ دہلویؒ -

سنہ ۱۹۴۸ء ترجمان السنہ جلد دوم - تاریخ ملت حصہ چہارم "خلافتِ ہسپانیہ" تاریخ ملت حصہ پنجم "خلافتِ عباسیہ اول"

سنہ ۱۹۴۹ء قرونِ وسطیٰ کے مسلمانوں کی علمی خدمات (حکمائے اسلام کے شاندار کارنامے (کامل) تاریخ ملت حصہ ششم "خلافتِ عباسیہ دوم" بصائر -

سنہ ۱۹۵۰ء تاریخ ملت حصہ ہفتم "تاریخ مصر و مغربِ اقصیٰ" تدوینِ قرآن - اسلام کا نظامِ مساجد - اشاعتِ اسلام، یعنی دنیا میں اسلام کیونکر پھیلا -

سنہ ۱۹۵۱ء لغات القرآن جلد چہارم - عرب اور اسلام - تاریخ ملت حصہ ہشتم "خلافتِ عثمانیہ" جارج برنارڈ شا -

سنہ ۱۹۵۲ء تاریخِ اسلام پر ایک طائرانہ نظر - فلسفہ کیا ہے؟ جدید بین الاقوامی سیاسی معلومات جلد اول (جس کو ازسرِ نو مرتب اور سیکڑوں صفحوں کا اضافہ کیا گیا ہے - کتابتِ حدیث -

سنہ ۱۹۵۳ء تاریخ مشائخ چشت - قرآن اور تعمیرِ سیرت - مسلمانوں کی فرقہ بندیوں کا افسانہ -

جلد ۸۳ | بابت ماہ ذی الحجہ ۱۳۹۹ھ مطابق ماہ نومبر ۱۹۷۹ء | شمارہ ۵

فہرست مضامین

نومبر کے برہان میں چند صفحات غلط درج ہو گئے ہیں۔ ۳۵۷-۳۶۲ کے بجائے ۳۶۷-۳۸۲ ہو گئے۔ معذرت خواہ ہیں۔ غلطی کا علم طبع ہونے کے بعد ہوا۔ ظفر

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

نظرات

پاکستان میں بھٹو گورنمنٹ کے سقوط کے بعد سے اب تک ملک میں پارلیمنٹری جمہوریت کو قائم کرنے کی غرض سے جو تمام سیاسی اور مذہبی جماعتوں (بشمول جماعت اسلامی و جمعیت علماء اسلام) کا ہمیشہ متفقہ مطالبہ رہا ہے اور جس کو کسی نے کبھی غیر اسلامی کہہ کر رد نہیں کیا، انتخابات عام کے لئے تاریخوں کا تعین اور اُن کا اعلان عام بھی ہوتا رہا لیکن الیکشن کی تاریخ، ارنومبر قریب آرہی تھی۔ مختلف پارٹیاں اس کی تیاری میں سرگرم عمل تھیں، عوام کے دلوں میں امنگوں اور ولولوں کا ایک طوفان بپا تھا کہ اچانک صدر مملکت کی طرف سے اعلان ہوا کہ انتخابات غیر معینہ مدت کے لئے ملتوی کر دیئے گئے ہیں۔ مارشل لا مکمل طور پر نافذ کر دیا گیا ہے اور اس کے نتیجہ میں سیاسی پارٹیوں کی سرگرمیوں کو ممنوع اور پریس پر سنسر شپ قائم کر دیا گیا ہے۔ صورت حال میں یک بیک اس انقلاب اور تبدیلی کے اسباب و وجوہ کیا ہیں؟ اور اس کے ثمرات و نتائج کیا ہوں گے؟ ہم کو اس سے بحث نہیں، کیوں کہ یہ ایک خالص سیاسی چیز ہے اور برہان سیاسی مجلہ نہیں ہے۔

البتہ یہ امر دنیا کے سب مسلمانوں کے لئے نہایت اہم اور غور طلب ہے کہ جنرل ضیاء الحق نے مکمل مارشل لا کو دوبارہ نافذ کرنے کے بعد اپنے بیانات میں دو باتوں پر بہت زیادہ زور دیا ہے: ایک یہ کہ پارلیمنٹری طریقہ انتخاب مغربی نظام حکومت کا جز اور قطعاً غیر اسلامی ہے اور دوسرے یہ کہ دو چار یا دس برس میں وہ ملک میں اسلامی نظام حکومت اپنی ڈکٹیٹر شپ میں قائم کر کے رہیں گے، ایک بیان میں انھوں نے یہ بھی کہا ہے کہ اسلامی نظام قائم کرنے کے لئے نہ جمہوریت درکار ہے اور نہ انتخاب عام، بلکہ ضرورت صرف اس کی ہے کہ ایک سچے اور پکے مسلمان کو آپ سربراہ مملکت بنا دیجئے، اور اپنے جملہ مسائل و معاملات اس کے سپرد کر دیجئے۔" جنرل ضیاء الحق نے یہ جو کچھ کہا ہے ہمیں اس پر بدگمان ہونے کی ضرورت

نہیں ہے، اور ہم یہ تسلیم کئے لیتے ہیں کہ انہوں نے جس رائے کا اظہار کیا ہے وہ صدق دل سے اور اپنے علم و یقین کے مطابق کیا ہے۔ تاہم اس سلسلہ میں دو نہایت اہم سوال پیدا ہوتے ہیں، ارباب فکر و نظر کا فرض ہے کہ وہ ان پر سنجیدگی سے غور کریں۔

یہ ظاہر ہے کہ پاکستان کا مطالبہ اسی لئے کیا گیا تھا کہ وہاں اسلامی ریاست قائم ہوگی جس کا دستور اور نظام قرآن مجید کی تعلیمات پر مبنی ہوگا۔ اس مقصد کے پیش نظر تحریک پاکستان کے حامیوں نے جس دیوانگی اور غیر معمولی جوش و خروش کا مظاہرہ کیا اس کی مثالیں تاریخ میں کم ہی ملیں گی۔ پھر پاکستان کے قیام کے بعد جماعت اسلامی نے خصوصاً جو نہایت منظم اور فعال و متحرک جماعت ہے اور دوسری مذہبی جماعتوں اور علمائے کرام نے عموماً ملک میں اسلامی نظام قائم کرنے کی کوششوں میں کوئی کسر نہیں تھی جو اُٹھا رکھی ہو۔ اسلامی دستور ساز کمیٹیاں بنیں۔ اخبارات میں ان کا چرچا ہوا پروپیگنڈہ اور تبلیغ و اشاعت کے جتنے ذرائع و وسائل ہو سکتے تھے ان کے استعمال میں کوتاہی نہیں کی گئی، لیکن اسلامی نظام قائم کرنے کے لئے متفقہ طور پر جو طریقہ اختیار کیا گیا وہ پارلیمنٹری انتخاب کا ہی تھا۔ چنانچہ پاکستان میں جتنے الیکشن ہوئے ہیں ان سب میں جماعت اسلامی اور دوسری اسلام پسند جماعتوں نے بڑی سرگرمی اور جوش و خروش سے حصہ لیا اور اپنے امیدوار کھڑے کئے، لیکن نتیجہ کیا ہوا؟ جماعت اسلامی اور دوسری اسلام پسند جماعتیں ہمیشہ اقلیت میں رہیں۔ یہاں تک کہ مولانا مودودی دنیا سے رخصت ہو گئے اور پارلیمانی طریقہ پر اسلامی نظام کے قیام کا خواب شرمندۂ تعبیر نہ ہوا۔

بھٹو گورنمنٹ کے عہد میں کہا جاتا تھا کہ بھٹو نے الکشن میں سخت دھاندلی کی ہے۔ جس کے باعث اسلام پسند جماعتیں اقلیت میں رہ گئیں، لیکن اب جبکہ بھٹو گھوپچھ ہیں اور الکشن ملٹری گورنمنٹ کی نگرانی میں ہونے والے تھے جماعت اسلامی اور دوسری نظام مصطفیٰ کی داعی جماعتوں کی راہ ہموار اور صاف ہونی چاہیئے تھی؛ لیکن الیکشن کا غیر معینہ مدت کے لئے التوا اور مارشل لا کا اجرا

بڑی شدت کے ساتھ نفاذ اس امر کا بین ثبوت ہیں کہ جمہوری طریقہ انتخاب کے ذریعہ نظام اسلامی کو قائم کرنے کی راہ اب بھی ہموار و استوار نہیں ہے۔ اور اس بنا پر اب ڈکٹیٹر شپ کے زیر سایہ اسے برپا کرنے کی کوشش کی جائیگی،' اگر واقعی ایسا ہی ہے تو اب سوالات یہ پیدا ہوتے ہیں: جمہوری طریقۂ انتخاب اسلامی ہے یا نہیں؟ اگر نہیں ہے تو جماعت اسلامی اور علمائے کرام نے اسے کیوں قبول کئے رکھا اور ہمیشہ اس پر زور دیا، اور اگر اسلامی ہے تو آج جنرل ضیاء الحق اسے غیر اسلامی کیوں کہہ رہے ہیں؟

دوسرا سوال یہ ہے کہ آخر اس کی کیا وجہ ہے کہ اتنا عرصہ گذر جانے کے باوجود اب تک عوامی ووٹوں کے ذریعہ نظامِ مصطفٰے قائم کرنے کا امکان نظر نہیں آتا! کیا اس کی وجہ یہ ہے کہ عوام کو یقین نہیں ہے کہ نظامِ مصطفٰے ان کے اقتصادی اور معاشرتی معاملات و مسائل کا کامیاب حل پیش کر سکے گا۔ یا اس کی وجہ یہ ہے کہ نظامِ مصطفٰے کے علمبرداروں کی عملی زندگیوں اور ان کے باہمی اختلافات اور اعمال و اطوار کے پیشِ نظر عوام کو اندیشہ ہے کہ یہ لوگ نظامِ مصطفٰے کو اس کی اصل صورت و شکل اور حقیقی اسپرٹ کے ساتھ نافذ اور رائج نہیں کر سکیں گے،' بہر حال یہ سوالات ہیں جن پر سنجیدگی سے غور کرنے کی ضرورت ہے۔

ضروری گذارش

(ادارہ ندوۃ المصنفین کی ممبری یا برہان کی خریداری وغیرہ کے سلسلے میں جب آپ دفتر کو خط لکھیں یا منی آرڈر ارسال فرمائیں تو اپنا پتہ تحریر کرنے کے ساتھ ساتھ برہان کی چٹ پر آپ کے نام کے ساتھ درج شدہ نمبر بھی ضرور تحریر فرمائیں۔ اکثر منی آرڈر کوپن پتہ اور نمبر سے خالی ہوتے ہیں۔ جس کی وجہ سے بڑی زحمت ہوتی ہے۔

(جنرل منیجر)

اقبال اور وجودیت

(ڈاکٹر محمد نور نبی ریڈر۔ شعبۂ فلسفہ۔ مسلم یونیورسٹی علی گڑھ)

اقبال کا نام لب پر آتے ہی ذہن میں ایک تصویر اُبھر آتی ہے۔ ایک ایسی ہمہ گیر شخصیت کی تصویر جس کے عزائم کی بلندی ہمالیہ کی چوٹی کی بلندی تھی۔ جس کے تجربات کی گہرائی بحرِ زخار کی گہرائی تھی۔ جس کے خیالات کی پختگی شیشے کی دیوار کی پختگی تھی۔ جس کا کردار جس کے افکار کا آئینہ دار تھا۔ جس کے افکار کے سرچشمے سے مختلف سوتے پھوٹے ہیں۔ جو ادب اور فلسفہ۔ ادبیات۔ مابعد الطبعیات۔ اخلاقیات معاشیات۔ سماجیات۔ سیاسیات اور نفسیات کا احاطہ کیے ہوئے تھے۔ اقبال نے اپنے فکر کے اظہار کے لئے شاعری کو اپنایا۔ ایسی شاعری جو کہ ایک حقیقی شاعری ہے جو ان کا اوڑھنا اور بچھونا ہے جس کی آمد ان کو اپنے دامن میں ڈھک لیتی ہے جس کی بلندی اور عظمت پہ سب کو اتفاق ہے وہ ایک کلاسیکی شاعری ہے جس میں شکوہ بھی ہے اور جوابِ شکوہ بھی ہے۔ جلال و جمال بھی ہے۔ سوز اور ساز بھی، جنون بھی ہے اور خرد بھی، عشق بھی ہے اور مستی بھی، درد بھی ہے اور درمان بھی، جس کو اقبال ترنم سے پڑھتے تھے۔ خود جھومتے تھے اور کلام کی کیف و مستی سے دوسروں کا من موہ لیتے تھے۔

اقبال کی شاعری ان کے جذبات، احساسات اور شعور کی ایک کھلی ہوئی کتاب ہے۔ چند اشعار ملاحظہ ہوں۔

<u>عہدِ طفلی</u>

تھے دیارِ نو زمین و آسماں میرے لئے وسعتِ آغوشِ مادر اک جہاں میرے لئے

<u>تصویرِ درد</u>

نہیں منت کشِ تابِ شنیدن داستاں میری خموشی گفتگو ہے بے زبانی ہے زباں میری

مرا رونا نہیں رونا ہے یہ سارے گلستاں کا وہ گل ہوں میں خزاں ہر گل کی ہے گویا خزاں میری

<u>ترانۂ ہندی</u>۔ سارے جہاں سے اچھا ہندوستاں ہمارا۔ ہم بلبلیں ہیں اس کی یہ گلستاں ہمارا

ہندوستانی بچوں کا قومی گیت

چشتی نے جس زمیں پہ پیغامِ حق سنایا
نانک نے جس چمن میں وحدت کا گیت گایا
تاتاریوں نے جس کو اپنا وطن بنایا جس نے حجازیوں سے دشتِ عرب چھڑایا
میرا وطن وہی ہے میرا وطن وہی ہے

ترانۂ ملی - چین و عرب ہمارا ہندوستاں ہمارا مسلم ہیں ہم وطن ہے سارا جہاں ہمارا
توحید کی امانت سینوں میں ہے ہمارے آساں نہیں مٹانا نام و نشاں ہمارا

وطنیت - بازو ترا توحید کی قوت سے قوی ہے اسلام ترا دیس ہے تو مصطفوی ہے

شکوہ - ہم سے پہلے تھا عجب تیرے جہاں کا منظر کہیں مسجود تھے پتھر کہیں معبود شجر
خوگرِ پیکرِ محسوس تھی انساں کی نظر جانتا پھر کوئی ان دیکھے خدا کو کیوں کر
تجھکو معلوم ہے لیتا تھا کوئی نام ترا قوتِ بازوئے مسلم نے کیا نام ترا

جوابِ شکوہ - عقل ہے تیری سپر عشق ہے شمشیر تیری مرے درویش خلافت ہے جہانگیر تیری
ماسوا اللہ کے لئے آگ ہے تکبیر تیری تو مسلماں ہو تو تقدیر ہے تدبیر تیری
کی محمدؐ سے وفا تو نے تو ہم تیرے ہیں یہ جہاں چیز ہے کیا لوح و قلم تیرے ہیں

علم و عشق - عشق کی گرمی سے ہے معرکۂ کائنات علم مقامِ صفات عشق تماشائے ذات
عشق سکون و ثبات عشق حیات و ممات علم ہے پیدا سوال عشق ہے پنہاں جواب

مسجد قرطبہ - عشق دمِ جبرئیل عشق دلِ مصطفےٰ عشق خدا کا رسول عشق خدا کا کلام
کافرِ ہندی ہوں میں دیکھ مرا ذوق و شوق دل میں صلوٰۃ و درود لب پہ صلوٰۃ و درود

ساقی نامہ - شرابِ کہن پھر پلا ساقیا وہی جام گردش میں لا ساقیا
تڑپنے پھڑکنے کی توفیق دے دلِ مصطفےٰ سوزِ صدیق دے
دمادم رواں ہے یمِ زندگی - ہر ایک شے سے پیدا رمِ زندگی

ذوق و شوق - صدقِ خلیل بھی ہے عشق صبرِ حسین بھی ہے عشق معرکۂ وجود میں بدر و حنین بھی ہے عشق

ضربِ کلیم۔ خودی کا سرِّ نہاں لَآ اِلٰہَ اِلَّا اللّٰہ خودی ہے تیغ فساں لَآ اِلٰہَ اِلَّا اللّٰہ

یہ اقبال کی خودی کا ارتقا ہے۔ خلّاقِ عالم نے ممکنات کی شکل میں اس کو اقبال کے اندر ودیعت کر دیا تھا۔ اس کو اقبال نے اپنی آزادی انتخاب، صلاحیت خلق [illegible] اور محبت خالق عالم سے عالم وجود میں لائے ـــــ اب ایسی ہمہ گیر شخصیت کا موازنہ وجودیت سے کیا جائے یا ان کے افکار میں وجودی عناصر (existential elements) تلاش کیے جائیں گویا آفتاب کو چراغ دکھانا ہے لیکن پھر بھی سے یہ سوال پوچھا جائے گا کہ میں نے اس موضوع کا انتخاب کیوں کیا۔

اقبال اور وجودیت (EXISTENTIALISM) کا موضوع کوئی نیا موضوع نہیں ہے کم از کم ہماری مادری درسگاہ میں ابھی چند ماہ قبل شعبۂ انگریزی کے زیر اہتمام اقبال صدی کے سلسلے میں اقبال سیمینار ہوا۔ اس سیمینار میں پروفیسر اسلوب احمد انصاری نے اپنا مقالہ[1] "وجودی نکتہ نگاہ سے اقبال کا جائزہ" پیش کیا۔ اس سے پیشتر ڈاکٹر وحید اختر کا مقالہ "اقبال کے فکر میں وجودی عناصر" "اسلام اور عصرِ جدید" کے جنوری اور اپریل ۷۴ء ۱۹ کے شماروں میں چھپ چکا تھا۔ ان دونوں حضرات کے نظریات میں کوئی خاص فرق نہیں ہے لیکن مقالہ کی ضخامت میں فرق ضرور ہے۔ ڈاکٹر صاحب کا مقالہ اردو میں ہے اور انصاری صاحب کا مقالہ انگریزی میں۔ دونوں حضرات نے صرف اقبال کی منظومات کا سہارا لیا ہے اور اقبال کی پختہ تر تشکیل "تشکیل جدید الٰہیاتِ اسلامیہ" کو یکسر نظر انداز کر دیا ہے۔ گو کہ مجھے حیرت ہے کہ ڈاکٹر وحید اختر کا پروفیسر انصاری کے مقالہ پر یہ اعتراض تھا کہ پروفیسر موصوف نے "تشکیل" کا حوالہ بالکل نہیں دیا تھا۔ لیکن جب میں نے ڈاکٹر موصوف کے مقالہ کا مطالعہ کیا تو خود بھی ان کو اس جرم کا مرتکب پایا۔ چوں کہ پروفیسر انصاری کا مقالہ ابھی چھپا نہیں ہے اس لئے میں وحید صاحب کے مقالے ہی پر گفتگو کروں گا۔

وحید صاحب نے اپنے مقالے میں وجودیت کے، بقول ان کے، چند بنیادی نکات اٹھائے ہیں اور اقبال کے اشعار کی مدد سے یہ بتانے کی کوشش کی ہے کہ اقبال کے یہاں بھی یہ نکات ملتے ہیں۔ لہٰذا اقبال کو اصطلاحی معنوں میں وجودی نہ سہی لیکن اس میں تو کوئی شک نہیں کہ وہ مشرق میں

(۱) یہ مقالہ شعبۂ انگریزی علی گڑھ مسلم یونیورسٹی کے زیر اہتمام اقبال سیمینار منعقدہ ۲۳-۲۵ اپریل ۱۹۷۹ء میں پیش کیا گیا۔

اس طرح وجودی طرزِ فکر و احساس کے پیشرو ہیں جس طرح مغرب میں دوستو فسکی (DOSTOCVSKI) اور نطشے (NIETZSHEY) بیسویں صدی کی وجودیت کے ہراول مانے جاتے ہیں۔ (۱)

وحید صاحب کے مقالے میں بنیادی کمی اس بات کی ہے کہ وہ جو بھی نکتہ بیان کرتے ہیں اس کی وضاحت بالکل نہیں کرتے کہ اس کے معنی کیا ہیں؟ وہ کس ضمن میں اس کو پیش کر رہے ہیں۔ مثلاً فرد کی آزادی کو ہی لے لیجئے۔ پورے مقالے میں کہیں بھی فرد کی آزادی کی وضاحت نہیں کی گئی ہے۔ صرف اس بات کی نشان دہی کی گئی ہے کہ کرکے گارڈ (Kierke-gaard) فرد کی آزادی کے داعی ہیں اور اقبال بھی فرد کی آزادی کے علمبردار۔ لیکن کرکے گارڈ کے یہاں فرد کی آزادی کا کیا تصور ہے؟ وہ کس حد تک فرد کو آزاد سمجھتے ہیں؟ کیا آزادی محض آزادی ہے یا آزادی اپنے ساتھ کچھ پابندیاں بھی عاید کرتی ہے؟ فردِ مطلق (خدا) اور فردِ متناہی (بندہ) کی آزادی میں کیا رشتہ ہے؟ کیا ایک کا دوسرے کے ساتھ آزادانہ تعاون ہے؟ وغیرہ وغیرہ۔ اگر اس قسم کے سوالات سے بحث کی جاتی تو کرکے گارڈ اور اقبال یا اقبال اور دوسرے وجودی مفکرین کے تصورِ آزادی میں نمایاں اور بین فرق سامنے آجاتا اور پھر وحید صاحب یہ نہیں کہتے کہ اقبال نے اپنی وابستگی کو ہی جس طرح آزادی و ناوابستگی بنایا اس نے ان کے تجربے کو وہ آفاقیت دی کہ ایک طرف وہ کرکے گارڈ کے ہم زبان ہیں تو دوسری طرف عہدِ حاضر کے وجودئین کے اس تصورِ آزادی کے پیش رو ہیں جو کرکے گارڈ سے بھی وسیع تر مضمرات رکھتا ہے۔ (الف)

اسی طرح ڈاکٹر صاحب فرماتے ہیں "اسرارِ خودی میں اقبال نے تربیتِ خودی کے تین مراحل پر زور دیا ہے۔ اطاعت۔ ضبطِ نفس۔ اور نیابتِ الٰہی۔ نیابتِ الٰہی کا مرحلہ کرکے گارڈ (Kierkegaard) کے مذہبی مرحلے کے مساوی ہے جو فرد کو کرکے گارڈ سے زیادہ عظمت اور فرائض سونپتا ہے۔ (۲) اب اقبال کے یہاں اطاعت' اطاعتِ شریعت ہے۔ ضبطِ نفس۔ عبادت اور ریاضت کے ذریعے نفس کی تربیت ہوتی ہے۔ اور اس کو پاکیزگی اور طہارت عطا ہوتی ہے اور ان دونوں کا ثمرہ نیابتِ الٰہی ہے جو خلیفۃ اللہ کا مقام ہے اور یہ انسانی خودی کی تکمیل ہے لیکن کیا ہم کہہ سکتے ہیں کہ اس طرح کرکے گارڈ کے تین مرحلے جمالیاتی (Aesthetic) اخلاقی (Moral) اور مذہبی (Religions) ایک

(۱) اسلام اور عصرِ جدید۔ جلد ۱۔ شمارہ ۲۔ اپریل ۶۹، ۱۹ء ص ۵۵۔ الف ایضاً ص ۵۵ (۲) ایضاً ص ۵۷، ۵۸

دوسرے سے مربوط اور ایک دوسرے پر منحصر ہیں؟ کیا اخلاقی مرحلے کا انحصار جمالیاتی مرحلے پر ہے اور جمالیاتی و اخلاقی مراحل مذہبی مرحلے کو جنم دیتے ہیں؟ بالکل نہیں - کرکے گارڈ نے انسانی زندگی کو ان تین مراحل میں تقسیم کیا ہے۔ اور کہیں تو ایک ہی انسان کے اندر یہ تینوں مرحلے پائے جا سکتے ہیں - جو ایک دوسرے سے بالکل جداگانہ ہیں اور اس کے کیفیات بھی مختلف ہیں -

یہ بنیادی غلطی کیوں ہوئی؟ محض اس لئے کہ ڈاکٹر صاحب نے اقبال کے نیابت الٰہی اور کرکے گارڈ کے مذہبی مرحلے کی تشریح نہیں کی۔ شاید اگر تشریح کی جاتی تو اتنی بڑی غلطی نہیں ہوتی ۔

صفحہ ۵۵ پر ڈاکٹر موصوف کا کہنا ہے "اقبال بھی کرکے گارڈ کی طرح مذہب کو مردہ و کہنہ بے روح دبے عمل شعائرِ مذہب سے آزاد کرانا چاہتے ہیں۔ کسی صوفی کا یہ قول کہ "صوفی کا کوئی مذہب نہیں ہوتا" اسی صداقت کا ایک رُخ ہے جس کے اقبال داعی ہیں ۔" (۳) یہاں پر "شعائرِ مذہب" تشریح طلب ہے۔ کیا شعائرِ مذہب سے مراد کلمہ توحید پر ایمان - نماز - روزہ - زکوٰۃ - حج وغیرہ سے ہے تو یہ اسلام کے ارکان ہیں - کرکے گارڈ نے کلیسائی نظام کی مخالفت کی لیکن اقبال نے اسلامی ارکان پر نہ صرف زور دیا بلکہ اس کی اہمیت اور اس کی حر کی اور آفاقی پہلو کو اجاگر کرکے ان میں نئی جان ڈال دی - مثلاً اپنے خطبہ سوم اور چہارم میں دعا کی اہمیت صلوٰۃ اور دوسرے ارکان پر عمل پیرا ہونے کی ضرورت کو پیش کیا۔ اور بتایا کہ پابندی اوقاتِ صلوٰۃ ہماری خودی کی آزادی کی ضمانت ہے - اسی طرح دوسرا جملہ "صوفی کا کوئی مذہب نہیں ہوتا" تشریح طلب ہے -

صفحہ ۷۴ پر ڈاکٹر صاحب فرماتے ہیں "وجودئین کے نزدیک موت بھی بامعنی اور عظیم بن سکتی ہے بشرطیکہ اس کو مجبوراً قبول نہ کیا جائے - اس سے بھاگنے کی کوشش نہ کی جائے۔ بلکہ اس کا آزادانہ انتخاب کیا جائے - اقبال موت اور زیست کو اعتبارات اسی موضوعی وجودی تجربے کی بنا قرار دیتے ہیں - اس کے بعد زبورِ عجم سے چند اشعار پیش کئے گئے ہیں -

مردن و ہم زیستن اے نکتہ رس ۔۔۔ این ہمہ از اعتبارات است و بس
آنکہ حیٌّ لا یموت آمد حق است ۔۔۔ زیستن با حق حیات مطلق است

---

(۳) اسلام اور وجودیت - ص ۵۵

مرگ بے حق زیست جز مردار نیست — گرچہ کس در ماتم او زار نیست
از نگاہش دیدنی با در حجاب — قلب او بے ذوق و شوق انقلاب[۴]

ان اشعار سے یہ نکتہ صاف طور پر ظاہر ہوتا ہے کہ موت اور زیست کس طرح اعتبارات میں حق کے ساتھ جینا حیاتِ مطلق ہے اور حق کے بغیر جینا موت کے مترادف ہے۔ اس کے بعد علامہ نے اس شخص کی حالت بیان کی ہے جو بغیر حق کے زندہ رہتا ہے لیکن اس میں موضوعی وجودی تجربے (Subjective existential experience) کا تجزیہ کہاں پر آتا ہے؟ دوسرا اہم مسئلہ یہ ہے کہ کیا اقبال کے یہاں نظریۂ موت وہی ہے جو کہ وجودئین کا نظریہ ہے اقبال کے نظریہ موت اور وجودئین کے نظریہ موت میں زمین و آسمان کا فرق ہے۔ اسی طرح اور دوسرے امور ایسے جن میں اقبال اور وجودئین کے درمیان بین فرق موجود ہے۔ لیکن ڈاکٹر صاحب نے انھیں خلط ملط کر دیا ہے۔ بہرحال مذکورہ بالا نکات سے یہ بات کھل کر سامنے آگئی کہ میں نے اس موضوع کا انتخاب کیوں کیا۔

اقبال کا فلسفہ وابستگی کا فلسفہ (PHILOSOPHY OF COMMITMENT) ہے۔ اسے وابستگی کا فلسفہ اس لئے کہہ رہا ہوں کہ اقبال نے سمجھ بوجھ کر اور تجربے کے بعد اسلام کو اپنا نصب العین بنایا تھا۔ اقبال مسلمان صرف محض اس لئے نہیں تھا کہ وہ ایک مسلمان کے گھر پیدا ہوا تھا بلکہ اس کے برعکس اقبال اپنے فکر علم اور تجربہ کی روشنی میں اس نتیجہ پر پہنچا تھا کہ اسلام ہی ایک صحیح دین ہے جو فرد اور جماعت دونوں میں خالص انسانی قدروں کو فروغ دے سکتے ہیں۔

اقبال فرماتے ہیں " اسلام محض انسان کی انفرادی اخلاقی اصلاح کا داعی نہیں بلکہ عام بشریت کی اجتماعی زندگی میں تدریجی مگر اساسی انقلاب بھی چاہتا ہے جو اس کے قومی اور نسلی نکتہ نگاہ کو بدل کر اس میں خالص انسانی ضمیر کی تخلیق کرے۔ (۵) لہذا اقبال کے افکار کا مرکز کلام پاک ہے۔ اگر تشکیل جدید الہیات اسلامیہ کا جائزہ لیا جائے تو یہ بات کھل کر سامنے آجائے گی کہ جو بھی مسئلہ ہو چاہے وہ خودی کا ہو

---

(۴) زبور عجم۔ بندگی نامہ (۵) حرفِ اقبال۔ صفحہ ۲۵۱

یا انا کا، علم کا ہو یا عرفان کا، آزادی کا ہو یا پابندی کا، عمل کا ہو یا تخلیق کا۔ فرد کا ہو یا قوم کا، ہر مسئلہ کی وضاحت پہلے اقبال فلسفہ، سائنس اور نفسیات کے پس منظر میں کرتے ہیں اور قرآنی آیات پیش کرکے اس کی ہم آہنگی سے اپنے خیالات کا اظہار کرتے ہیں۔ یہاں پر یہ سوال اٹھایا جا سکتا ہے کہ چونکہ الٰہیات اسلامیہ کا مسئلہ تھا لہٰذا قرآن کا حوالہ اس میں لازمی تھا۔ لیکن تشکیل جدید سے قطع نظر اگر ہم اقبال کی شاعری کا جائزہ لیں تو خاص کر اقبال کے تیسرے دور کی شاعری جو کہ اقبال کی شاعری کی معراج ہے، کلام الٰہی کی بازگشت ہے۔ اس دور کے مطبوعات مثلاً اسرار خودی، رموز بے خودی، زبور عجم، پیام مشرق، بال جبریل، ضرب کلیم اور ارمغان حجاز میں اکثر و بیشتر تلمیحات قرآنی نظر آتی ہیں۔

اس کے برعکس اگر وجودیت کو لیا جائے تو وجودیت ایک نا وابستگی (Non-commitment) کا فلسفہ ہے۔ نا وابستگی سے میری مراد ایک ایسے فلسفے سے ہے جس میں کوئی لگام نہیں اور یہی وجہ ہے کہ وجودیت میں مختلف الرائے مفکرین جمع ہو گئے ہیں۔ وجودیت بنیادی طور پر کلیسائی نظام کے خلاف بغاوت ہے۔ یہ ایک تحریک ہے جو ہر روایتی قدر چاہے وہ سماجی ہو یا مذہبی کی مخالفت کرتی ہے۔ اس تحریک کی رو سے انسان مکمل طور پر آزاد ہے۔ اس کو خود سے اپنی اقدار کو تخلیق کرنا ہے لہٰذا وہ وجود کو عین پر مقدم مانتے ہیں (Existence Preceedes Essence)

اس بنیادی فرق کے بعد ذرا اہم چند وجودی مفکرین کے افکار کا جائزہ لیں اور دیکھیں کہ اقبال کے افکار سے ان کی کس حد تک مطابقت ہے یا اختلاف ـــــ کرکے گارڈ کو بنیادی طور پر اور باقاعدہ طور میں وجودی فلسفے کا بانی قرار دیا جاتا ہے وہ ہیگل کے پیش کردہ نظام فلسفہ مطلق عینیت (Absolute Idealism) کی پوری شدت کے ساتھ مخالفت کرتا ہے۔ اس کے مطابق ہیگل کے فکری نظام تک انسانی آزادی پنپ نہیں سکتی ہے۔ کرکے گارڈ کے نزدیک بنیادی حقیقت فرد ہے اور وہ اس بات کو مضحکہ خیز سمجھتا ہے کہ فرد اپنی انفرادیت عقلی استدلال کے ذریعے آفاقی شعور (UNIVERSAL CONSCEOUSNESS) میں ضم کر دے۔

کرکے گارڈ کے نزدیک آدمی تلاش حق میں آزاد ہے۔ زندگی کے ہر [illegible] میں وہ انتخاب کرتا ہے

وہ ہوگا۔ اپنے مختلف اور متضاد دوراہوں پر کھڑا پاتا ہے اور اسے بہرحال خود چننا پڑتا ہے اور اپنے لئے اقدار کا تعین کرنا پڑتا ہے۔ کرکے گارڈ کے نصور انتخاب کی سب سے اہم خصوصیت یہ ہے کہ اس میں کسی معیار کا تعین نہیں کیا جاسکتا ہے۔ اس کے مطابق جو کچھ میں انتخاب کروں اگر اس کے لئے کوئی معیار مقرر ہو تو میں ذاتی طور پر کچھ انتخاب کرنے کے بجائے "معیار" کو چن لیتا ہوں۔ لہذا عمل انتخاب کسی بھی طرح متعین نہیں ہونا چاہیئے۔ (۶)

کرکے گارڈ استدلال کے ذریعہ خدا کو ثابت کرنے کا قائل نہیں۔ خدا کے وجود ثبوت میں منطقی پیمانے ہمارے کام نہیں آتے ہیں۔ خدا صرف ایقان (Faith) کے ذریعے ہی پہچانا جاسکتا ہے "حقیقت وہ ہے جو میرے لئے حقیقت ہو۔ حقیقت موضوعی ہے نہ کہ معروضی TIuth is subJec tive not objective) حق وہی ہے جسے میں اختیار کروں جس کے لئے میں اپنا سب کچھ قربان کرنے کے لئے تیار ہو جاؤں اور جس کی خاطر میں زندہ رہوں نہ کہ جیسے منطقی استدلال کے ذریعے حاصل کیا جاسکے۔ (۷) آدمی جب جمالیاتی اور اخلاقی مرحلے سے گذر کر مذہبی مرحلے تک پہنچتا ہے تب وہ خدا کو بے چون وچرا تسلیم کرلیتا ہے۔ صرف اعتقاد اور ایقان کے ذریعے ہی آدمی خدا سے ناطہ جوڑسکتا ہے کیوں کہ خدا غیر مرئی اور ناقابل ثبوت ہونے کے علاوہ ماورا بھی ہے۔ (۸)

یاسپرس (Yaspers) کے نزدیک انسانی اقدار (HUMANVALUES) تجربوں کے انکشافات اور آزادانہ آرا کی صلاحیتوں کو بارآور کرنے سے جنم پاتی ہے۔ آزادی انتخاب (Choice) اور آگہی (Self awareness) ذات یا انا (Self) کا دوسرا نام ہے۔ انتخاب کرنے کا مطلب ہی آزاد ہونا ہے اور اس لحاظ سے آدمی کی آزادی اس کا وجود بن جاتا ہے۔ آدمی اس حد تک موجود ہوتا ہے جس حد تک وہ آزادانہ رائے کا استعمال کرے۔ وجود اور شعور آزادی ایک ہی چیز ہیں (۹)

---

(6) EncYcloPaedia of PhilosoPhY vol. 4. p. 337

(7) F. coPleston, contemporary PhilosoPhY, Revised EDITION 1973-search prch Press, London-P.153, (8) Ibid: P.153

(9) EncYcloPaedia of PhilosoPhY, vol. 4. P. 256.

جب بھی آدمی کسی فعل کا آزادانہ ارتکاب کرتا ہے تو اسے یہ احساس ہوتا ہے کہ بہرحال آدمی کے لئے کچھ اقدار کی خاطر اپنے کو وقف کرنا ناگزیر ہو جاتا ہے۔ آزادی انسان کو نہ ثابت کیا جا سکتا ہے اور نہ رد۔ آزادی کا ادراک اسی وقت کیا جا سکتا ہے جب آدمی میں اس ذمہ داری کا احساس ہو کہ وہ اپنے کو کیا بناتا ہے پوری طرح جاگ اٹھے۔

جب یہ احساس جاگ اٹھتا ہے تو آدمی کو اپنے اردگرد وجود کا آمنا سامنا ہوتا ہے لیکن اس کا مطلب یہ نہیں کہ میں وجود کو بحیثیت ایک معروض شئے کے سمجھ لیتا ہوں۔ وجود بجائے خود ماورائی ہے اور اس کا ادراک محض ایک تاثر ہے۔ اس ذاتی تاثر یا احساس کو کسی طرح بھی ماورائی وجود (Transcendental existence) کو ثابت کرنے کے لئے استعمال نہیں کیا جا سکتا ہے۔ نہ ماورائی وجود کو ثابت کرنے کے لئے کسی کے پاس کوئی پرائیویٹ (نجی) ثبوت ہو سکتا ہے۔ (۱۰)

ظاہر ہے کہ ماورائی وجود کو ثابت کرنے کے لئے کسی سائنٹسی استنباط کو پیش نہیں کیا جا سکتا ہے۔ آدمی ماورائی وجود کے ساتھ اپنا رشتہ صرف فلسفیانہ ایقان (Philosophic-faith) کے ذریعے ہی استوار کر سکتا ہے۔ ایسا بھی ہو سکتا ہے کہ آدمی ماورائی وجود اور اس کے رشتے سے سرے سے ہی منکر ہو جائے کیوں کہ ماورائی وجود کو پایۂ ثبوت تک نہیں پہنچایا جا سکتا ہے۔ اس کی تصدیق یا تردید کے لئے آدمی آزاد ہے۔ آدمی کرکے گارڈ کی طرح اس کی تصدیق کر سکتا ہے یا نطشے کی طرح اس کی تردید۔ یہ آدمی کی اپنی مرضی ہے۔ (۱۱)

مارسل (Marcel) جب انسانی زندگی کے مفہوم آزادی اور خدا کے وجود جیسے مسائل سے دوچار ہوتا ہے تو اقرار کرتا ہے کہ کوئی بھی ایسا معروضی انداز فکر اختیار نہیں کیا جا سکتا ہے جس سے ان سوالات کا جواب حاصل ہو سکے۔

---

(10). F. Copleston, Contemporary Philosophy, P. 163 Ibid.

(11). Ibid P. 164.

دوسرے وجودیوں کی طرح مارسل (Marcel) بھی وجود (Being) کے تجربے کے ذریعہ ہی اپنے نظامِ فلسفہ کی شروعات کرتا ہے اور عرفانی یا نروان کے امکانات تلاش کرنے کی مہم میں سرگرداں پھرتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ معروضی بحث تمحص سے ہٹ کر وجود کی تصدیق باطنی مشاہدات اور اندرونی تجربات کی بھٹی میں تپ کر ہی حل کی جا سکتی ہے۔ اس کے مطابق چند مخصوص باطنی مشاہدات و تجربات جیسے محبت، خوشی، امید اور یقین مثبت شواہد کی حیثیت سے ایک لامتناہی موجود (Inexhaustible Presence) کی طرف نشاندہی کرتے ہیں۔ یہی لامتناہی موجود خدا ہے۔ وجود مطلق (Absolute Being) اگرچہ فکری نقطۂ نظر سے بھی واضح نہیں ہو پاتا مگر اس سے زندگی کی تخلیقی راہیں منور ضرور ہو جاتی ہیں[12]۔ مارسل کہتا ہے کہ وجود مطلق سے پیار اور پریم کا رشتہ قائم کرنے کے لئے آدمی کو انا پرستی کی قید سے باہر نکلنا پڑتا ہے ساتھ ہی ساتھ اس محبت کے رشتے کے غیر مشروط تقاضوں کا جواب اسی صورت میں دیا جا سکتا ہے جب آدمی کو تخلیقی وفاداری Creative Fidelity کی صلاحیت موجود ہو۔ (۱۳)

وجودی مفکرین میں سے میں نے کرکے گارڈ یا سپرس اور مارسل کا انتخاب کیا کیوں کہ یہ تینوں مفکرین خدا پر یقین رکھتے ہیں اور اقبال خدا کے عاشق و شیدائی ہیں۔ اس لئے کم از کم یہ نکتہ تو دونوں میں مشترک ہے۔ وجودی مفکرین کے بعد اب ذرا آئیے اقبال کے ذاتِ الٰہیہ کے تصور کا سرسری جائزہ لیں۔

علامہ فرماتے ہیں کہ واردات مذہبی کی بنا پر جو حکم لگایا جاتا ہے فلسفیانہ معیار پر پورا اترتا ہے۔ جب ہم اپنے محسوسات و مدرکات کے نسبتاً زیادہ اہم عوامل پر اس خیال سے نظر ڈالتے ہیں کہ ان کا سلسلہ ایک دوسرے سے جوڑ دیں تو اس اہم حقیقت کا انکشاف ہوتا ہے کہ ہمارے محسوسات و مدرکات کی اساس کوئی بابصیر اور تخلیقی مشیت ہے جس کو موجود ایک انا ہی سے تعبیر کیا جا سکتا ہے۔ چنانچہ یہی مطلق "انا" ہے جس کی انفرادیت کے پیش نظر قرآن پاک نے اس کے لئے اللہ کا اسم معرفہ استعمال کیا

---

(12) ENCYCLOPEDIA OF PHLO. VOL 5 PP 154-155
(13) IBID 154-155

اور پھر اس کی مزید وضاحت ان آیات میں کی۔

"قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ- اَللّٰهُ الصَّمَدُ- لَمْ یَلِدْ وَلَمْ یُوْلَدْ وَلَمْ یَکُنْ لَّهٗ کُفُوًا اَحَدٌ ٥

لیکن مشکل یہ ہے کہ ہمارے لئے فرد کا صحیح تصور قائم کرنا کوئی آسان بات نہیں۔ انفرادیت کا کمال ہی یہ ہے کہ کسی جسم زندہ کا کوئی حصہ الگ تھلگ اپنی ہستی برقرار نہ رکھ سکے اس صورت میں توالد اور تناسل کا عمل ناممکن ہوتا کیوں کہ توالد اور تناسل کا مطلب ہے جسم سابق کے ایک ٹکڑے کا اس طرح منتقل ہونا کہ اس سے ایک نیا جسم وجود میں آسکے۔ لہذا ہم کہہ سکتے ہیں کہ انفرادیت نے خود اپنے گھر میں اپنا دشمن پال رکھا ہے لہذا فرد کامل کی ذات جو بہ حیثیت ایک انا کے اپنے آپ ہی محدود و دوسروں سے الگ تھلگ بے مثل اور یکتا ہے۔ توالد و تناسل کے رجحان سے بالاتر ہے۔ انائے کامل کی یہی خصوصیت ذات الہی کے اس تصور کا بنیادی جز ہے جو قرآن پاک نے اس باب میں قائم کیا ہے۔ (۱۴)

اس کے بعد علامہ نے "اَللّٰهُ نُوْرُ السَّمٰوٰتِ" کی تشریح کی ہے اور یہ بتایا ہے کہ "نور" کا اشارہ ذات الہیہ کی مطلقیت کی طرف ہے (۱۵)

اب دوسرا سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ انفرادیت کے معنی کیا متناہیت کے نہیں۔ علامہ اس کا جواب دیتے ہیں کہ ذات الہیہ کی لامتناہیت کا قیاس مکانی لامتناہیت پر نہیں کرنا چاہیئے۔ لامتناہیت خواہ مکانی ہو یا زمانی۔ اس کو مطلق ٹھہرانا غلط ہے۔ ذاتِ حقیقی کی تخلیقی فعالیت کا فہم جب ہی ممکن ہے کہ فکر اس کی ترجمانی زمان و مکان کے رنگ میں کرے۔ اور اس کے لئے مکان وزمان گویا وہ اس کے ممکنات ہیں جن کا تھوڑا بہت تصور ہم اپنے زمان ومکان کی مدد سے کر لیتے ہیں۔ قطع نظر اس کے کہ ان کی نوعیت سرتاسر اضافی ہے۔ حالانکہ ذات الہیہ کے ماورا اور اس کی تخلیقی فعالیت کے علاوہ زمان ومکان کا وجود ہی نہیں کہ ہم اس کو دوسری ذات کی نسبت سے زماناً اور مکاناً محدود یا الگ تھلگ ٹھہرا دیں (۱۶)

---

(14) Iqbal, Reconstruction of Religious Thought in Islam PP. 59, 60 (15) Ibid., PP. 60, 61

(16) Ibid. PP. 61

عقلی اعتبار سے دیکھا جائے تو قرآن مجید نے ذاتِ الٰہیّہ کا جو تصور قائم کیا ہے اس کے دوسرے اہم اجزا ہیں۔ اس کی خلّاقیت۔ اس کا علم۔ قدرتِ کاملہ۔ دوامیت (eternity) وغیرہ (۱۷)

علامہ نے اپنی دلیل کے دوران برگساں (Bergson) فارنل (Farnell) حضرت بایزید بسطامی، پروفیسر ایڈنگٹن (Eddington) ابو ہاشم (Abu Hashim) ابوبکر باقلانی (Abu Bakr Baqilani) پروفیسر میکڈانلڈ (Macdonald) ڈاکٹر زویمر (Zwemer) اشاعرہ (Asharites) پروفیسر وائیٹ ہیڈ (White-head) مولانا رومی (Rumi) ہیگل (Hegel) امام رازی (Razi) نیوٹن (Newton) پروفیسر رانگیر (Rongier) پروفیسر الیگزنڈر (Alaxander) عراقی (Iraqi) ناؤمن (Naumann) وغیرہ کے نظریات کا بھی جائزہ لیتے ہیں اور ان میں سے جو نکات ان کی تائید میں ہوتے ہیں ان کو تو وہ اپناتے ہیں اور جو چیزیں ان کے خلاف جاتی ہیں ان کو وہ رد کر دیتے ہیں۔ (۱۸)

اس اقتباس سے میرا مطلب یہ ثابت کرنا ہے کہ علامہ نے ذاتِ الٰہیّہ کے تصور کے لئے سب سے پہلے قرآنی آیت کو لیا اور کلامِ پاک میں جو ذاتِ الٰہیّہ کا تصور پیش کیا گیا ہے اس کو من وعن تسلیم کرنے کے بعد علامہ نے قرآنی تصور کی وضاحت کے لئے مفسرین فلسفۂ قدیم اور جدید، فلسفۂ اسلام، سائنس اور نفسیات کی موجودہ دنیا سے دلائل اور براہین پیش کیے اور بلاشبہ بعض تصورات کی وضاحت کے لئے انھوں نے ذاتی شعور اور تجربات کے تجزیہ کا بھی سہارا لیا ہے۔ مثلاً علامہ فرماتے ہیں۔ اگر زمانہ کے فہم میں صرف خارج سے قدم بڑھایا گیا تو اس کی حقیقت کا صرف ایک حد تک ہی ادراک ہو سکتا ہے اس کا صحیح طریق یہ ہوگا کہ ہم اپنی حیات شاعرہ کا تجزیہ

(Psychological Analysis of our conscious experience) from purely objective point of view

(صفحہ ۱۴۵ کے مطابق)

(17) Ibid., P. 61.

(18) Ibid., for detail see the third lecture.

با اعتبار نفسیات بڑی احتیاط سے کریں۔ کیوں کہ زمانہ کی حقیقت کا انکشاف ہماری واردات شعور ہی ہوتا ہے نفسِ بصیر کی زندگی تو استدام محض کی زندگی ہے۔ یعنی تغیر سے تواتر کی۔ یہ دوسری بات ہے کہ جب نفسِ انسانی خلوت سے جلوت یعنی قدر آشنائی سے کارفرمائی کی طرف بڑھتا ہے یا دوسرے لفظوں میں وجدان سے فکر کی جانب تو اس فرمانِ جوہری کی تخلیق ہو جاتی ہے

اب اگر وارداتِ شعور کی نوعیت کا لحاظ رکھا جائے کیوں کہ وارداتِ شعور ہی سے ہمارے علم کا آغاز ہوتا ہے۔ تو ہم ایک ایسا تصور بھی قائم کر سکتے ہیں جس میں ثبات و تغیر یعنی زمانہ بحیثیت مجموعہ جواہر ایک دوسرے کی ضد نہیں رہتے لہذا جب ہم اپنی وارداتِ شعور کے پیشِ نظر اس "انا" کی زندگی کا تصور جو ہر شے پہ محیط ہے نفسِ متناہیہ کی مماثلت پر کرتے ہیں تو اس حقیقت کا انکشاف ہوتا ہے کہ "مطلق انا" کا زمانہ ایک ایسا تغیر ہے جس میں تواتر کو سر مو دخل نہیں۔ یعنی وہ دراصل ایک وحدتِ نامیہ ہے جس میں اگر جوہریت کارفرما نظر آتی ہے تو محض اس کی تخلیق حرکت کے باعث۔ لہذا "انا" کی زندگی ـــــ اگر ایک طرف دیمومت کی زندگی ہے یعنی تغیر سے تواتر کی دوسری طرف زمانِ متسلسل کی ان معنوں میں کہ وہ ایک پیمانہ ہے تغیر سے تواتر کا اور اس سے خاص طور پر وابستہ قرآن مجید کے اس ارشاد "لَهُ اخْتِلَافُ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ" کا مطلب بھی ہم کچھ یہی سمجھ سکتے ہیں۔ (۱۹)
(باقی آئندہ)

---

(19) Ibid., pp: 72, 73.

سید سلیمان ندوی شاعر کی حیثیت سے

از ڈاکٹر محمد نعیم صدیقی ندوی ایم۔اے۔پی۔ایچ۔ڈی اعظم گڑھ

(۲)

تیسرا دور، "روحانی سفرنامہ" سید صاحب کی شاعری کے تیسرے اور آخری دور کا کلام کمیت اور کیفیت دونوں اعتبار سے مستقل عنوان کا مستحق ہے۔ اس میں انھوں نے علم کی اقلیم سے نکل کر آسمانِ معرفت کی سیر اور بادہ وساغر کے پردے میں "مشاہدۂ حق" کی گفتگو کی ہے۔ سید صاحب کا دور آخر کا یہ کلام تمام تر عارفانہ اور متصوفانہ رنگ میں ہے۔ اس رنگ کا آغاز مولانا تھانوی کی ارادت سے کچھ پہلے ہوا۔ اور ان کی حلقہ بگوشی پر عروج و کمال کو پہونچا۔ اس سے پہلے سید صاحب کا مشغلۂ سخن محض تفریحِ خاطر اور تفننِ طبع کے لئے جاری تھا۔ اس لئے اس میں موزونی طبع اور قادر الکلامی تو ملتی ہے مگر "از دل خیزد بر دل ریزد" والی کیفیت معدوم ہے۔ لیکن آستانہ اشرفی سے تعلق کے بعد ان کے جذبات شوق میں جو شدت اور دفور پیدا ہوا وہ زبان سے شعر و نغمہ بن کر ابلنے لگا

اس زمانہ کے مقرب عینی شاہدین کا بیان ہے کہ ارادت کے بعد سید صاحب میں اتنا غیر معمولی تغیر ہو گیا کہ وہ ہر مجلس میں بلکہ ہر وقت نغمہ خواں کرتے رہتے تھے جبکہ اس سے پہلے یہ حالت نہ تھی [۱] جذبات کی شدت و فراوانی اور اشعار کی کثرتِ آمد کا یہ عالم تھا کہ کبھی ایک دن میں کئی کئی غزلیں ہو جاتی تھیں۔ جب کسی مجلس میں وہ عارفانہ اشعار پڑھتے تھے تو سامعین کو تڑپا دیتے تھے۔ اس عہد کے وفورِ جذبات کے بارے میں غلام محمد نے خود سید صاحب کا یہ بیان نقل کیا ہے۔

---

[۱] سید حسین:۔ حضرت قبلہ کا عارفانہ کلام (مضمون) معارف سلیمان نمبر ص ۳۲۷

" میری اس دور کی شاعری کا آغاز حضرت والا (تھانوی قدس سرہ) کے تعلق سے ہوا، اور انجام بھی حضرت کی رحلت ہی پر ہوگیا۔ بعد میں مشکل سے دو چار غزلیں ہوئی ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ حضرت کی موجودگی میں جذبات کا وفور رہتا تھا۔ جو پھر باقی نہیں رہا" (تذکرۂ سلیمان ص ۱۲۲)

سید صاحب نے اپنے عارفانہ کلام کے مجموعہ کا نام "غزل الغزلات" خود تجویز کیا تھا۔ جو حضرت سلیمان علیہ السلام کے لاہوتی نغمات کا عنوان تھا[۱] اس اشتراکِ رسمی سے فائدہ اٹھانا ان کے حسن ذوق کا بین ثبوت ہے۔ لفظی اور معنوی دونوں خوبیوں کے اعتبار سے یہ کلام اس نام کا مستحق ہے۔ غزل الغزلات کو سید صاحب اپنا "روحانی سفرنامہ" کہا کرتے تھے۔ اور فی الواقع اس میں راہ سلوک و معرفت کے ہر مرحلہ کے نشانات ملتے ہیں[۲]۔ ارمغانِ سلیمان کا یہ حصہ انتالیس[۳۹] غزلیات، تین قطعات اور ایک فرد پر مشتمل ہے۔ اور ہر ایک کے خاتمہ پر تاریخ اور مقامِ تحریر درج ہے۔ کل اشعار کی مجموعی تعداد ۳۱۶ ہے۔ ان اشعار سے شاعر کے روحانی ارتقاء اور عارفانہ مشاہدات کی تفصیل بخوبی معلوم ہوجاتی ہے۔ شاہ معین الدین احمد ندوی رقمطراز ہیں۔

" اس دور کا کلام تمام تر قلبی واردات کا ترجمان اور بادۂ عرفان کا چھلکتا ہوا جام ہے۔ اس میں طور کی تجلیاں اور وادی ایمن کی شرر باریاں نظر آتی ہیں[۳]"

سید صاحب نے اپنے اشعار میں معرفت اور تصوف کے مسائل کو محض روایتی طور پر نظم نہیں کیا ہے۔ بلکہ درحقیقت وہ ان کے ذاتی مشاہدات و تجربات پر مبنی ہے۔ سید صاحب بادۂ تصوف اور مئے عرفان سے سرمست و سرشار تھے۔ اور انھوں نے اپنے "واردات عشق" اور "سفر معرفت" کی روداد ہی کو شعر کے قالب میں پیش کیا ہے۔ دوسرے الفاظ میں یوں کہہ سکتے

---

[۱] غلام محمد : ارمغان سلیمان، مقدمہ ص ۹

[۲] شاہ معین الدین : مضمون "ارمغان سلیمان" معارف جولائی ۱۹۶۷ء ص ۱۴

[۳] مصدر سابق

ہیں کہ اس عہد کے کلام میں انھوں نے محض موزونیٔ طبع اور قدرتِ بیان کا کرشمہ نہیں دکھایا ہے بلکہ ان کی زندگی اور شخصیت سے اس کا گہرا تعلق ہے۔ چنانچہ وہ خود کہتے ہیں [۵]

جو شعر بھی سپردِ قلم کر رہا ہوں میں سب وارداتِ عشق رقم کر رہا ہوں میں

فیض ہے یہ کس ولی وقت کا اب مرا جو شعر ہے الہام ہے

اردو شاعری میں دوسری بہت سی روایات کی طرح تصوف کی روایت بھی فارسی شاعری کے زیرِ اثر آئی۔ "فارسی شاعری نے تصوف کی شراب کو اپنے پیمانوں میں اتنا رچایا، بسایا اور چھلکایا کہ وہ ایک طرف معرفت وسلوک کا نشہ بن کر چھکی۔ دوسری طرف عشقِ مجازی کی رگوں میں خون بن کر دوڑی۔ اور تیسری طرف انسان دوستی کا وہ لہو بنی جو رگوں میں دوڑنے، پھرنے کے ساتھ ساتھ سینۂ سنگ میں شرر بن کر تڑپا[۶]"۔ یوں تو یہ روایت اردو شاعری میں ہمیشہ پروان چڑھتی رہی۔ لیکن صاحبانِ دل شعراء نے اُس کو وارداتِ دل کی زندہ تصویر بنا دیا۔ اور توحید و معرفت کے تمام رازِ پردۂ شعر میں فاش کئے۔ دکن میں شیخ عین الدین گنج العلم، خواجہ گیسو دراز میراں جی شمس العشاق اور شاہ صبغت اللہ کے خانوادۂ تصوف نے شعر وادب پر بلا شبہ بہت گہرے نقوش چھوڑے۔ اور تصوف کا اثر عام زندگی پر اتنا مضبوط ہوگیا کہ اس عہد کے وہ شعراء بھی جو صاحبِ معرفت نہیں کہلائے جا سکتے کسی نہ کسی درجہ میں تصوف کا رنگ قبول کرنے پر مجبور رہے۔ پھر جب ولی نے دلّی پہونچکر اردو شاعری کا صور پھونکا تو وہ خود چونکہ شاہ گلشن کے حلقہ بگوش تھے اس لئے انھوں نے بادۂ عرفاں کے چھلکتے ہوئے جام سے ہر نفس کو شاد کام کیا۔ اور پھر اس کی روایت اتنی مقبولِ عام ہوئی کہ جو شعراء صوفی نہ تھے، انھوں نے تصوف کو "برائے شعر گفتن خوب" قرار دے کر رسمِ زمانہ کے مطابق مسائلِ تصوف کو جامۂ شعر پہنانا ضروری خیال کیا۔

لیکن اردو شاعری کے اس روایتی تصوف سے قطع نظر ایسے شعراء کے نام محض انگلیوں پہ

---

[۶] وحید اختر: خواجہ میر درد، تصوف اور شاعری ص ۲۹۶

گنے جا سکتے ہیں جنھوں نے رسماً نہیں بلکہ محرم راز ہو کر مسائل تصوف کی ترجمانی کی ہے اور جو خود مئے معرفت کے لذت شناس، عارف باللہ اور سالک راہِ طریقت تھے۔ ان شعراء نے اپنے کلام میں تصوف کے جن اسرار و رموز کا گنجینہ پیش کیا اور جس طرح اس کو گلہائے معرفت سے سجایا ہے وہ "از دل خیزد بر دل ریزد" کا صحیح مصداق ہے۔ ڈاکٹر سید اعجاز حسین لکھتے ہیں:۔

"یہ بات یاد رکھنے کے قابل ہے کہ دورِ قدیم میں جن شعراء کے کلام میں صوفیانہ جذبات ملتے ہیں وہ خود بھی حقیقی معنوں میں صوفی اور عارف باللہ تھے [۱]۔"

ایسے گنتی کے شعراء میں ولی، مرزا مظہر جانجاناں، میر درد، آتش، نیاز بریلوی، آسی غازیپوری، حسرت موہانی، اصغر گونڈوی اور جگر مرادآبادی کے نام نمایاں ہیں۔ جن کے ذوقِ سخن کی آبیاری یا تو تصوف کے سرچشمہ سے ہوئی یا پھر وہ زندگی کے کسی مرحلہ میں اس کی لذت سے آشنا ہوئے خصوصاً خواجہ میر درد نے جس طرح معرفت و سلوک کے مضامین کو شاعری میں سمویا ہے اس کی مثال کم از کم اردو شاعری میں مفقود ہے۔ بلاشبہ ان کا اردو کلام بادۂ عرفان سے لبریز ہے [۲]۔ انھوں نے بقول آزاد "چھوٹی بحر کی غزلوں میں گویا تلوار کی آبداری نشتر میں بھردی ہے [۳]" اسی لئے ڈاکٹر اعجاز حسین نے انھیں صوفیانہ شاعری کا سرتاج قرار دیا ہے۔ [۴]

اوپر جن معدودے چند صاحبانِ دل اور سالکانِ طریقت اردو شعر کا ذکر ہوا، علامہ سید سلیمان ندوی کا عہدِ آخر کا کلام انھیں بھی اسی صف میں جگہ دلاتا ہے۔ لیکن راقم سطور کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ سید صاحب کا شاعرانہ مرتبہ میر درد، آتش یا حسرت و اصغر کے برابر ہے۔ بلکہ غرض صرف یہ کرنا ہے کہ "غزل الغزلات" کے اشعار تمام تر دروں بینی، داخلیت اور حقیقی جذبات و احساسات کا شاہکار ہیں۔ اسی باعث وہ خود کہتے ہیں [۵]

---

[۱] اعجاز حسین آئینۂ معرفت ص ۱۲۸۔

[۲] وحید اختر: خواجہ میر درد تصوف اور شاعری ص ۳۱۰

[۳] محمد حسین آزاد: آبِ حیات ص ۱۸۹

[۴] اعجاز حسین : آئینۂ معرفت ص ۲۳۰۔

سمجھیں مرے کلام کو جو ہوشمند ہیں　　مستی مری یہ بادۂ انگور کی نہیں

اب ذیل میں اس "روحانی سفرنامہ" کی کچھ جھلکیاں پیش کی جاتی ہیں۔ تصوف کا دارو مدار عشق پر ہے۔ بغیر اس کے منزلِ مقصود تک پہونچنا محال ہے۔ بالخصوص چشتیہ عالیہ سلسلہ میں تو اول و آخر بس عشق ہی عشق ہے۔ اس لئے سید صاحب کی روح بھی وادیٔ سلوک و معرفت میں آکر سوز و گداز عشق اور وجد و کیف سے معمور ہو گئی ہے۔ اور پھر ان کی روح کے تار پر جو زخمہ بھی لگا وہ زبان کا نالہ یا دل کا نغمہ بن گیا۔ خود ہی کہتے ہیں ؎

نغمۂ اللہ سے طبع مزین موزوں ہوئی　　جو کبھی گاتی نہ تھی وہ وجد میں گانے لگی

سید صاحب کے عارفانہ اشعار میں بھی عشق مجاز کا رنگ پیدا ہو گیا ہے۔ وہ اپنے مرشد اور محبوبِ حقیقی کو بھی مجازی محبوب تصور کر کے ان سے اظہارِ محبت کرتے ہیں۔ ملاحظہ فرمائیں

جس دن سے مرے دل میں تری یاد بسی ہے　　ہر ایک کو میں تیرے سوا بھول گیا ہوں
ہر سمت نظر آتے ہیں ہر وقت وہ مجھ کو　　دوری مسافت کا گلہ بھول گیا ہوں

سجدے میں رکھ کے سر ترے پائے خیال پر　　تعمیر اک بہشتِ ارم کر رہا ہوں میں
کہہ کہہ کے دل فریب، دل آرا و دل نشیں　　تردید قصہ ہائے ستم کر رہا ہوں میں

معلوم نہیں کس دم، فرمائیں مجھے وہ یاد　　ناآن کا نہ ہوا ہے دل، اک لمحہ فراموش
حاصل ہے تصور میں کیفیت معراج　　کیا کیا نہ مزہ پایا، پایا جو ہم آغوش

یاد ان کی دم بدم آتی نہیں　　کیا مزاجِ یار برہم ہو گیا

نگاہ دیکھا تھا مری چشم تصور نے تمہیں اب وہی تصویر میری ہمدم و دمساز ہے

دل ہے اے ناداں تجلی گاہِ دوست کیوں نگاہِ شوق سوئے بام ہے

مرشد سے کمال محبت، اس کی خانقاہ کے در و دیوار سے عقیدت، شیخ کی محفل اور "چشم ساقی" کے اثرات کے بے حد دلکش مرقعے "غزل الغزلات" کے ہر ورق پر ورقِ گل کی طرح بکھرے ہوئے ہیں۔ عارفانہ غزلوں کے چند اشعار ملاحظہ ہوں۔

ہر چیز میں جس کی ہے کیفیت مستانہ آباد رہے یارب تا حشر وہ مے خانہ
زاہد نے کہاں پائی، زاہد نے کہاں پی لی گفتار ہے رندانہ، رفتار ہے مستانہ
حاصل رہے کیفیت ہر وقت حضوری کی آ دل میں مرے چھپ جا اے صورتِ جانانہ
ذرہ ذرہ عالمِ محسوس کا خاموش ہے یار ہے گرمِ سخن محفل سراپا گوش ہے
چشمِ ساقی میں بھری کیا بادۂ پُر جوش ہے جس طرف آنکھ اٹھ گئی وہ مست ہے مدہوش ہے
کیا بھری تاثیر ہیں مطرب تیری آواز ہے جو تری محفل میں بیٹھا وہ سراپا ساز ہے
نام ان کا ہر نفس میں لب پہ یوں آیا کیا تن میں جیسے روحِ بسمل مائلِ پرواز ہے
حیات نو مجھے اس کی نگاہِ ناز نے بخشی بھرا ہے آبِ حیواں کاسۂ زہرِ ہلاہل میں
جو موسیٰ ہوں تو بھی اتباعِ خضر لازم ہے ہدایت منحصر ہے اتباعِ شیخِ کامل میں

دل کے انوار و تجلیات سے معمور ہو جانے کے بعد خارجی دنیا کے تمام مظاہر اور سرمایۂ خرد، ہیچ نظر آنے لگے۔ یہاں تک کہ برسوں کی محنتِ شاقہ کے بعد ہوش و خرد کا جو خرمن جمع کیا تھا اس کو بھی آگ لگانے کو تیار ہو گئے۔

میرے ہوش و خرد نے جمع جو کیا برسوں لگا دے برقِ ایمن آگ تو اس میرے حاصل کو

ساقی میخانہ سے نہایت مستی اور سرشاری کے ساتھ مخاطب ہیں ؎

تیرے ایک چھینٹے سے اے ابرِ بہاری ان دنوں ‏ سبز ہے، شاداب ہے، سیراب ہے گلزارِ دل

دور ہوتی جا رہی ہے ہر کھٹک جو دل میں تھی ‏ تیرے سوزن سے نکلتے جا رہے ہیں خارِ دل

عشق کا رہبر دلیلِ راہ جس دن سے بنا ‏ بن رہا ہے آپ ہی انکارِ دل، اقرارِ دل

ہوش ہے، گرمی و مستی ہے، وفورِ شوق ہے ‏ شکر ہے، رونق پہ ہے، امروز کاروبارِ دل

مہر و محبت سید صاحب کی شخصیت کے فطری جوہر تھے۔ ارادت کے بعد یہ جذبہ معرفت کی بھٹی میں تپ کر اور بھی کندن بن گیا ہے۔ کیوں کہ صوفیانہ شاعری میں عشق و محبت کا تصور ارضی و جسمانی محبت سے آگے بڑھ کر ایک پاکیزہ اور ارفع و اعلیٰ عنصر کی حیثیت اختیار کر لیتا ہے۔ اس تصورِ محبت کے زمزمے سید صاحب کی عہدِ آخر کی غزلوں میں بکثرت سامعہ نواز ہوتے ہیں۔ ان کی دنیائے محبت میں افلاک کی وسعت تھی۔ اور وہ اس کو "کونین کی دولت" اور "آبِ حیات" سمجھتے تھے۔ اور "اندوہِ محبت" کو "گنجینۂ عشرت" خیال کرتے تھے ؎

اس فقر میں بھی عاشق کیا صاحبِ دولت ہے ‏ اک ذرّہ محبت کا کونین کی دولت ہے

آباد ہے اک عالم ہر گوشۂ خاطر میں ‏ دنیائے محبت میں افلاک کی وسعت ہے

اک گھونٹ میں بھولا ہے میخوارِ دو عالم کو ‏ کیا تند نشہ تیرا اے جامِ محبت ہے

ترے نام ہی میں حلاوت ملے ‏ جو ذوقِ محبت کی دولت ملے

محبت تو اے دل بڑی بات ہے ‏ یہ کیا کم ہے اس کی جو حسرت ملے

یہی زندگی جاودانی بنے ‏ جو آبِ حیاتِ محبت ملے

کشش پر ہے قائم نظامِ وجود ‏ یہ گھر اک محبت سے معمور ہے

اک غم نے بنایا ہے ہر غم سے مجھے فارغ اندوہِ محبت بھی گنجینۂ عشرت ہے

کثرتِ ذکر سے جب رگ و پے میں حق ہی حق سرایت کر جاتا ہے تو ہر چیز میں حق کا ظہور اور ہر آواز میں حق کی پکار محسوس ہونے لگتی ہے۔ اور ہر موئے بدن سازِ حقیقت بن جاتا ہے صوفیہ کی اصطلاح میں اس کو "سلطان الاذکار" کہتے ہیں۔

کس نے بھر دی یہ صدائے دلنواز ہر رگِ جاں سازِ الّا اللہ ہے
کوئی ہو آواز میرے کان میں ہر صدا آوازِ الّا اللہ ہے
ہے اسی کی سانس انفاسِ حیات جو کوئی دمسازِ الّا اللہ ہے
دل سے ہوتا ہے ترانہ خود بلند قلب ذکرِ سازِ الّا اللہ ہے
وجد میں جاں ہے تو اعضا رقص میں جامِ مئے آوازِ الّا اللہ ہے

۱۹۴۹ء میں سید صاحب آخری بار سفرِ حج کے لئے مکہ معظمہ پہونچے تو اس ارضِ قدس پر قدم رکھتے ہی ان کے ذوق و شوق کے سمندر میں طغیانی آ گئی اور اس عالم میں ایک نہایت والہانہ غزل کہی، جس کے اوپر اپنے قلم سے "بوقت حاضری مکہ معظمہ" تحریر کیا ہے۔ نمونہ کے چند اشعار پیشِ خدمت ہیں۔

دیدۂ دل اگر ہو باز، راز رہے نہ راز میں جھانکتی ہیں حقیقتیں آئینۂ مجاز میں
ان کے کرم کے ہم نثار، ان کی عطا کا کیا شمار دیدیا عاصیوں کو بار اپنے حریمِ ناز میں
دل کو نصیب ہو گداز، جاں کو عطا ہو سوز و ساز ہے یہ دعا بصد نیاز درگہِ بے نیاز میں

وحدۃ الوجود کے مسئلہ کو درج ذیل قطعہ میں کس کیفیت کے ساتھ بیان فرمایا ہے۔ یہ قطعہ "اَللّٰہُ نُوْرُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ" کی تفسیر اور سید صاحب کے "سیر الی اللہ" کے آئینہ دار ہے ؎

جہاں کو جس میں پائیں جہاں جس میں وہی ہے تجھے یاد کرتا ہے اسی کا ہم نشیں تو ہے۔
تری ہی روشنی ہر چار سو پھیلی ہے عالم میں کہیں مہر و فلک تو ہے کہیں لو ہر زمیں تو ہے

اسی زمانے میں انھوں نے فارسی میں ایک الہامی غزل کہی۔ اس کے نیچے ایک گوشہ میں "بوقت خاص" مرقوم ہے۔ اس اشارہ کی رمز کشائی کرتے ہوئے وہ خود فرماتے ہیں کہ "انیسویں شب رمضان کو نماز تہجد پڑھکر ذکر کیلئے بیٹھا ہی تھا کہ دفعتہً یہ پوری غزل قلب پر وارد ہوئی فارسی میں میری صرف یہی ایک غزل ہے"[1] اس مرصع غزل کو دیکھ کر ایک سخن سنج نے کہا کہ "اس پر تو عراقی کے کلام کا گمان ہوتا ہے"[2] چند اشعار بطور نمونہ پیش ہیں۔

شیوۂ صد رز بونم آرزوست — سینۂ آغشتہ بخونم آرزوست
گوش می جوید پیام از وصل دوست — ارجعی در راجعونم آرزوست
خوش نمی آید سجودِ بے حضور — فی صلاۃٍ خاشعونم آرزوست
از حصار ایں و آں بیروں کشد — آں نگاہ پُر فسونم آرزوست
خبر من ہست آنچہ تو فرمودہ — آنچہ فرمودی ہمونم آرزوست

وجدانی کوائف اور عارفانہ معارف و حقائق سے معمور چند اشعار ملاحظہ فرمائیں ؎

سما جا مرے دل میں ارماں ہو کر — دوئی دور کر دے مری جاں ہو کر
تصوّر میں کیا کیا عنایت ہے ان کی — مرے گھر میں آئے ہیں مہماں ہو کر

دلِ حریف نگہ یار کہاں سے لاؤں — جو نہ بیخود ہو وہ ہشیار کہاں سے لاؤں
قطرۂ اشک میں ہوں دل کے بھی ٹکڑے شامل — فطرت دیدۂ خوں بار کہاں سے لاؤں

ذکر حق سے صیقل کامل ہوا — محو دل سے نقش ہر باطل ہوا
دیکھ کر سب کو اسی کو چن لیا — جو نگاہِ ناز کے قابل ہوا

مولانا تھانوی کی وفات (جولائی ۱۹۴۳ء) کے بعد سید سلیمان ندوی کا چشمۂ سخن بالکل

---

[1] غلام محمد: تذکرۂ سلیمان ص ۳۵۳ [2] مصدر سابق

خشک ہوگیا اور شاعرانہ جذبات مسدود ہوکر رہ گئے تھے۔ اس کے بعد دس سال کی طویل مدت میں انھوں نے صرف دو نعتیں اور سات آٹھ غزلیں کہیں۔ لیکن جو جذباتی ہیجان ارادت کے بعد ان میں پیدا ہوا تھا اس کا جلوہ پھر تادمِ واپسیں نظر نہ آسکا۔

سید صاحب کا اس دور کا کلام بظاہر سلیس اور آسان معلوم ہوتا ہے۔ لیکن درحقیقت معنوی اعتبار سے بہت عمیق اور دقیق ہے۔ اسی لئے سید صاحب نے "غزل الغزلات" کے حاشیہ میں بہت سے اشعار کے رموز و کنایات کی تشریح کردی ہے اور بعض مقامات پر ان کے مذاق آشنا مرتبِ دیوان نے بھی حاشیہ آرائی کی ہے۔

سید سلیمان ندوی کے عارفانہ کلام کا جو نمونہ اوپر پیش کیا گیا ہے۔ اس سے اربابِ نظر کو اندازہ ہوگیا ہوگا کہ یہاں معرفت اور مسائلِ تصوف کا بیان محض برائے شعر گفتن نہیں ہے۔ بلکہ شاعر نے اپنے دل کی دنیا میں ڈوب کر یہ اشعار کہے ہیں۔ ان میں جو سوز و گداز، جذبات کی شدت و فراوانی اور صداقت و واقعیت موجود ہے۔ وہ ان کے نکتہ چینوں کو بھی اعترافِ حقیقت پر مجبور کردیتی ہے۔ اگر شاعری جذبات کی بہترین ترجمانی کا نام ہے تو بلاخوف تردید کہا جاسکتا ہے کہ سید صاحب کا عہدِ آخر کا کلام اس کا نہایت اعلیٰ نمونہ ہے۔

دیگر اصناف سخن میں طبع آزمائی

سید صاحب نے غزل کے علاوہ نعت، قومی نظمیں، مراثی، قطعات اور رباعیات بھی کہی ہیں۔ جن سے ان کی قدرتِ کلام کا اندازہ ہوتا ہے۔

۱۹۲۹ء میں آخری بار سفرِ حج کے موقع پر جب وہ مدینہ منورہ حاضر ہوئے تو روضۂ اطہر کے روبرو پہنچتے ہی ان کا چشمۂ حبِ رسول نعت کی شکل میں اُبل پڑا۔ چوں کہ وہ نرے شاعر نہ تھے، بلکہ مقامِ نبوت کے مرتبہ شناس اور اوصاف و خصائص نبوت کے عارف و امین بھی تھے۔ اپنی زندگی کی بہترین صلاحیتیں سیرتِ نبوی کی خدمت اور اس کے احیاء و اشاعت میں صرف کردیں، اس لئے ان کی نعتوں میں شاعری سے زیادہ حقیقت کا بیان ہے۔ مدینہ طیبہ کی حاضری کے وقت بارگاہِ رسالت میں جو نعت پیش کی اس کے چند اشعار یہ ہیں

آدم کے لئے فخر یہ عالی نسبی ہے — مکی، مدنی، ہاشمی و مطلبی ہے

آہستہ قدم، نیچی نگہ، پست صدا ہو — خوابیدہ یہاں روحِ رسولِ عربی ہے

اے زائرِ بیتِ نبوی یاد رہے یہ | بے قاعدہ یاں جنبشِ لب بے ادبی ہے
کیا شان ہے اللہ رے محبوب نبی کی | محبوبِ خدا ہے وہ جو محبوبِ نبی ہے

اور پھر جب حج سے فارغ ہو کر وطن واپس آرہے تھے۔ تو خسرو جہاز پر ایک دوسری نعت کہی جس کے چند اشعار یہ ہیں۔

عشقِ نبوی دردِ معاصی کی دوا ہے | ظلمت کدۂ دہر میں وہ شمعِ ہُدیٰ ہے
آمد تری اے ابرِ کرم رونقِ عالم | تیرے ہی لئے گلشنِ ہستی یہ بنا ہے
فرمانِ دو عالم تری توقیع سے نافذ | تیری ہی شفاعت پہ رحیمی کی بنا ہے
لے جائے گا رہرو کو وہ منزل سے بہت دور | جو جادہ سفر کا ترے جادہ کے سوا ہے

ایک زمانے تک صنفِ مرثیہ واقعاتِ کربلا کے ساتھ مخصوص و محدود رہی۔ مولانا حالی نے اپنے شہرۂ آفاق مقدمہ شعر و شاعری کے ذریعہ جہاں اردو شاعری کے بہت سے دوسرے نقائص پر ضرب کاری لگائی۔ وہیں اس بات پر بھی زور دیا کہ مرثیہ کو شہدائے کربلا کے ذکر تک محدود نہ رکھا جائے۔ بلکہ اس میں مشاہیرِ قوم اور اربابِ کمال کی موت پر بھی ان کے اوصافِ حمیدہ کا ذکر کیا جائے[1] چنانچہ حالی نے مرثیہ غالب لکھ کر شخصی مراثی کے سرمایے میں گرانقدر اضافہ کیا ہے۔ سید صاحب نے بھی اپنے استاذ علامہ شبلی کی وفات پر نہایت دلدوز اور درد انگیز مرثیہ کہا۔ یہ مرثیہ ترکیب بند میں ہے اور سات بندوں اور ۶۲ اشعار پر مشتمل ہے۔ سید صاحب کو اپنے استاذ سے جو غیر معمولی قلبی محبت اور عقیدت تھی وہ اس کے لفظ لفظ سے ترادش کرتی ہے۔ اس میں ان کے سینہ کا سوز و گداز، قلب کا سوز، محبت و اخلاص اور درد و اثر کوٹ کوٹ کر بھر گیا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ یہ پورا مرثیہ غم کا تاج محل ہے۔ چند اشعار ملاحظہ ہوں۔

اے متاعِ عزت پیشیں کے پچھلے کارواں | آہ وہ بھی بٹ گیا باقی جو تھا تیرا نشاں
جس کے لب کی جو صدا تھی نوحۂ اسلاف تھی | جس کی ہر فریاد بھی صورت درائے کارواں
جس کی اک اک بات تھی روحِ بلالی کی اذاں | جس کی رگ رگ میں تھیں سوزِ درد کی چنگاریاں
جس کے خامہ کی روانی میں نہاں رودِ فرات | جس کے ہر صفحہ کا دامن رشکِ دریائے عماں

[1] حالی: مقدمہ شعر و شاعری ۸۷

کیا فریبِ صبر کھائے غم نصیبِ دلفگار — جس کی دولت لٹ گئی کب آئے گو دل پر اختیار
جس کے دم سے تھی تسلی جب وہی جاتا رہا — پھر دلِ اندوہگیں کو کس طرح آئے قرار
یاد آئے جب وہ اس کا فقرۂ نامختتم — "آہ سیرت، آہ سیرت" چھوڑ کر سب کاروبار
پھر رکے کس طرح پرشوری قلبِ مضطرب — کس طرح رک جائے خوں نابِ چشمِ اشکبار

کون اب بتلائے مجھ کو طرزِ اعجاز بیاں — کون پھونکے اب مرے بے جان سے فقروں میں جان
اب پرِ پرواز معنٰی کون بخشے گا مجھے — پست مضموں کون پہونچائے گا اب تا آسماں
کون دیکھے گا مرا اب زورِ بازوئے قلم — کون دیکھے گا مری جولانئ طبعِ رواں
کس کے نام کا بناؤں اب میں عنوانِ خطاب — "سیدی" "مولائی" "استادی" "غزالی الزماں"

جب یہ مرثیہ معارف نومبر ۱۹۱۷ء میں شائع ہوا تو عزیز لکھنوی، حبیب الرحمٰن خاں شروانی، حمید الدین فراہی اور اکبر آلہ آبادی نے اس کو پڑھکر مرثیہ نگار کی سخنوری اور نوحہ سنجی کی داد دی۔ اکبر نے اپنے ایک مکتوب میں سید صاحب کو لکھا۔

"نظم پہونچی، نہ صرف آپ کی قابلیت کی شاہد ہے، بلکہ آپ کا دلی جوش ظاہر ہوتا اور دل پر اثر پڑتا ہے

ع مرکزِ امید تھا جو جب وہی جاتا رہا الخ ع اب پرِ پرواز معنٰی کون بخشے گا مجھے الخ

ع کون کھولے گا مرا اب عقدۂ اشکالِ فن ع کون دیکھے گا مرا اب زورِ بازوئے قلم الخ

کیا لاجواب شعر ہیں، معنی اور الفاظ دونوں لحاظ سے۔ اللہ تعالیٰ آپ کو سکونِ خاطر عطا فرمائے[1]

اسی طرح جب ۱۹۱۸ء میں سید صاحب کی پہلی بیوی نے داغِ مفارقت دیا تو دل کے پُر درد نالے اشعار میں ڈھل گئے۔ اپریل ۱۹۱۸ء کے معارف میں "مرگِ یار" کے عنوان سے ۱۴ اشعار کا یہ دردناک مرثیہ شائع ہوا۔ جس کے چند اشعار یہ ہیں۔

---

[1] قلمی نادر خطوط مشاہیر محفوظہ کتب خانہ دار المصنفین اعظم گڈھ

درد اٹھا اٹھ کے مرے دل میں ٹھہر جاتا ہے — کیوں رگِ دل کی جگہ سینہ میں نشتر نہ ہوا

بہ تماشائے جہان خواب پریشاں ہی سہی — پر یہ کیوں خواب مرے واسطے شب بھر نہ ہوا

کس سے کیجئے دل شیدا گلۂ تنہائی — مسندآرا مرے پہلو میں جو دلبر نہ ہوا

حیف اس خون کی قیمت جو مژہ سے ٹپکے — قطرۂ اشک ہوا گوہرِ احمر نہ ہوا

ڈاکٹر اقبال نے اپنے ایک مکتوب مورخہ ۱۲ نومبر ۱۹۱۶ء میں سید صاحب کو لکھا تھا۔ "مولانا شبلی مرحوم و مغفور نے تاریخی واقعات کو نظم کرنا شروع کیا تھا اور جو چند نظمیں انھوں نے لکھی تھیں وہ نہایت مقبول ہوئیں۔ غزل کے ساتھ وہ سلسلہ بھی جاری رکھیئے"[1] سید صاحب نے اس نصیحت پر عمل کرتے ہوئے شبلی کے رنگ میں متعدد تاریخی نظمیں لکھیں۔ چنانچہ "درس مساوات" کے عنوان سے ایک تاریخی نظم میں خلیفہ ہارون الرشید کا درج ذیل واقعہ نظم کیا ہے۔

"ہارون الرشید ایک بار مدینہ گیا۔ شاہزادہ امین و مامون بھی اس کے ہمراہ تھے۔ وہاں اس وقت حضرت انس ابن مالک کا حلقہ درس حدثنا و اخبرنا کے زمزموں سے گونج رہا تھا۔ خلیفہ کی خواہش ہوئی کہ یہاں آکر اس کے لختِ جگر حدیث کے اس چشمۂ حیواں سے تشنہ کام نہ جائیں۔ چنانچہ اس نے امام مالک کی خدمت میں پیغام بھیجا کہ میرے لڑکے مجمعِ عام میں جا نہیں سکتے۔ لہٰذا آج "ایوانِ شاہی" میں درس حدیث دیں۔

آرزو تھی یہ خلیفہ کو مدینہ جاکر — جائیں محروم نہ اس در سے مرے لختِ جگر

حکم پہونچا یہ خلافت سے کہ اے ابن انس — مجمع عام میں جا نہیں سکتے میرے پسر

اس لئے آج یہ بہتر ہے کہ تعلیم حدیث — آپ دیں خاص انھیں ایوان شہی میں آکر

امام مالکؒ نے ارشاد فرمایا:۔

سُن کے فرمانِ خلافت یہ ارشاد ہوا — اے خلیفہ تری تعمیل ضروری ہے مگر

ہے یہ علم نبوی تیرے ہی گھر کی دولت — خواہ حرمت اسے دے خواہ اہانت اسے کر

ہارون نے امام صاحب کا یہ جواب سن کر ان کے سامنے یہ تجویز رکھی کہ اچھا ٹھیک ہے آپ تشریف نہ لائیں لیکن

---

[1] اقبال نامہ مرتبہ شیخ عطاء اللہ ص ۲۲

جب شاہزادے سماعتِ حدیث کے لئے حاضر ہوں تو اس وقت کوئی دوسرا شریک درس نہ ہو۔

سُن کے ہارون نے دربارِ امامت کا جواب
بھیجا پیغام کہ گر آپ نہ آئیں گے اگر
خود یہ شہزادے وہاں درس میں حاضر ہونگے
مگر اوروں کا نہ ہو بزم میں اس وقت گزر

امام مالک نے اس تجویز کو بھی اسلامی شان مساوات کے خلاف قرار دے کر کمال استغناء سے رد کر دیا۔ اور پوری جرات سے خلیفہ کو کہلا بھیجا۔

مالک ابن انس نے اسے کہلا بھیجا
مرے کاشانے میں ممکن نہیں تمیزِ بشر
درسگہِ خاص نہیں درسگہِ عام ہے یہ
ہو مساواتِ بشر معنیٔ اسلام ہے یہ۔"

اسی طرح جون ۱۹۱۶ء میں ایک نظم "سرالحیات" کے عنوان سے لکھی، جس میں قوم کی زبان سے مسلمانوں کی غفلت اور ان کے انحطاط کا ذکر کر کے ان کی نشاۃِ ثانیہ کی اصل روح بیان کی ہے۔ اور "چشمۂ حیات" اور "قوتِ بشر" کی نشاندہی کی ہے۔

اک شور ہے کہ قوم میں اب زندگی نہیں
شیرازۂ جماعتِ قومی ہے منتشر
قوت نہ بازوؤں میں، نہ سر میں بلند فکر
کچھ اضطرابِ قلب نہ کچھ کاوشِ جگر

اے چارہ گر تغافلِ دیریں سے ہوشیار
معلوم ہے نہ رمزِ حیاتِ امم مگر
مانا کہ آبلوں سے ہیں تلوے بھرے ہوئے
چرکے لگے ہوئے ہیں بہت جسم زار پر
یہ سب بجا پر ہے ضروری بقائے روح
لازم ہے فکرِ زخمِ جگر سب سے بیشتر
وہ جذب مذہبی ہے وہ ملت کا جوش ہے
جو چشمۂ حیات ہے اور قوتِ بشر
پیدا ہو جب وہ آگ کے شعلہ کی شکل میں
ہو جائے جب وہ برق کی صورت میں جلوہ گر

ان شکستہ بازوؤں میں پہاڑوں کا زور ہو
ان مضمحل قویٰ میں ہو طوفان کا اثر

یہ دنیش بل کے خلاف جس زمانے میں پورے ہندوستان میں بے چینی اور اضطراب پھیلا

تھا۔ سید صاحب نے "انڈ منٹی بل اور رولٹ بل" کے عنوان سے ایک طویل نظم کہی تھی جو اکتوبر ۱۹۱۹ء کے صبح امید لکھنؤ میں شائع ہوئی۔ اس کے بعد جلیانوالا باغ کا حادثہ خونیں پیش آیا۔ سید صاحب مولانا محمد علی جوہر کے ساتھ مجلس خلافت کا وفد لے کر انگلستان گئے۔ وہاں سے واپسی میں جہاز کے عرشہ سے بحر عرب کا منظر دیکھ کر ان کے جذبات میں طلاطم پیدا ہوگیا اور پندرہ سولہ اشعار کی ایک دلکش نظم معرض وجود میں آگئی۔ چند اشعار حسب ذیل ہیں۔

بحر العرب! مبارک تیری روانیاں ہیں — سطروں میں تیری لکھی اگلی کہانیاں ہیں
ہر سمت تو ہی تو ہے تیری ہی گفتگو ہے — ہاں قطرہ قطرہ تیرا، سازِ انا دہو ہے
کیا تیرے جزو کل میں وحدت کا اک سماں ہے — تو یا محیط ہستی یا سایۂ خدا ہے

جولائی ۱۹۳۳ء میں سید صاحب راندیر اور سورت کے ایک علمی سفر پر تشریف لے گئے اور جب وہاں سے بھروچ جارہے تھے تو راستہ میں دریائے نربدا کو دیکھ کر بے حد متاثر ہوئے اور ان کو اپنے کاروانِ رفتہ کی یاد آئی۔ اور اسی عنوان سے ایک نظم کہہ ڈالی۔ جس کے شروع میں کہتے ہیں:-

نربدا! اے نربدا! اے جادۂ بحرِ عرب — گرچہ تو ہندی ہے لیکن زادۂ بحرِ عرب
ہاں گذشتہ کارواں کا تو نشانِ راہ ہے — ہند میں اسلام کی تاریخ سے آگاہ ہے
جانتا ہے تو مری تاریخ کا پوشیدہ راز — تیرے دروازہ پہ ٹھہرا تھا مرا پہلا جہاز
ہند میں اسلام کے انجام کا آغاز تو — چار صدیوں تک رہا اسلام کا دمساز تو
اے بھروچ! اے خاتمِ انگشت رودِ نربدا — عہدِ ماضی کی تری عزت رہے قائم سدا

رباعیات و قطعات میں بھی سید صاحب کی فکرِ سخن نے اپنی جولانی دکھائی ہے۔ چنانچہ ۱۷ رمئی ۱۹۱۴ء کو جب علامہ شبلی کا مشہور حادثہ پیش آیا تو اس پر مولانا حالی (نواب

علی حسن خاں، خواجہ عزیز الدین، اقبال سہیل اور مولانا عبدالسلام ندوی نے متعدد رباعیاں کہیں۔ جن میں اس واقعہ کی عجیب عجیب لطیف شاعرانہ توجیہات کی گئی تھیں۔ علامہ مرحوم نے یہ تمام رباعیاں سید صاحب کو دیدیں، جنھوں نے ان کو ستمبر اور اکتوبر سنہ ۱۹۰۷ء کے الندوہ میں شائع کر دیا۔ اسی سلسلہ میں خود سید صاحب نے بھی اپنے محسن و مربی کے اس عظیم المیہ پر دلی تاثرات شعری سانچے میں ڈھالے تھے۔ خود رقمطراز ہیں :۔

"خاکسار شاعر نہیں۔ اس پر بھی کچھ کہا تھا۔ جس کو ادباً با مولانا کی تنقید کے ڈر سے پیش نہیں کیا۔ اسی زمانہ" موازنہ انیس و دبیر" شائع ہوئی تھی۔ اسی کو پیش نظر رکھ کر کہا تھا

تنقید مراثی کے صلہ میں اُستاذ ... دربارِ حسینی نے شہادت بخشی

پرسہ سے ابھی کام تھا لینا باقی ... اس واسطے پاؤں کو شہادت بخشی"

مولانا عبدالماجد دریابادی کے نکاح کے موقعہ پر سید صاحب نے جو قطعات موزوں کیئے تھے ان میں سے دو قطعات ملاحظہ فرمائیں :۔

لایا ہے پیام یہ خوشی کا قاصد ... نوشاہ بنیں گے آج عبدالماجد

اللہ کرے وہ دن بھی جلد آجائے ... بن جائیں گے وہ جب کسی کے والد ماجد

دنیا پہ کرے جو غرور کوئی تھوڑا ... پائے گا ہر ایک شے کو جوڑا جوڑا

دعویٰ تھا رے دوست کو یکتائی کا ... اللہ نے اب غرور ان کا توڑا

خاتمہ کلام | سید صاحب کے اعلیٰ ذوق سخن اور عربی و فارسی اور اردو تینوں زبانوں میں قدرتِ کلام کے تمام تر اعتراف کے باوجود یہ کہنا پڑتا ہے کہ انھوں نے علم و ادب اور تحقیق و تصنیف کے میدان میں جو روشن اور لافانی کارنامے انجام دیئے ہیں، ان کے مقابلہ میں ان کی شاعری کم مایہ اور فرو تر ہے۔ اگر سید صاحب صرف شاعری کی طرف توجہ کرتے تو وہ اپنے عہد کے آتش و حسرت

نہ سہی، امیر مینائی اور جلال ضرور ثابت ہوتے لیکن بصورتِ موجودہ سیرت النبی، ارض القرآن خیام" عرب و ہند کے تعلقات اور حیاتِ شبلی کی رنگا رنگ نقش آرائیوں کے سامنے "ارمغان سلیمان" کی چاندنی بے کیف اور گہن آلود محسوس ہوتی ہے۔

یہ حقیقت ہے کہ سید صاحب جس درجہ کے مصنف و محقق اور ادیب تھے۔ اس مرتبہ کے شاعر نہ تھے۔ اور نہ وہ خود اس درجہ کے شاعر بننا ہی چاہتے تھے۔ وہ صرف اس حد تک شاعر تھے کہ جب کبھی ان کا جی چاہتا یا ان کے واردات قلبی اُمنڈ پڑتے یا کسی واقعہ اور خبر سے متاثر ہو جاتے تو اپنی دلی کیفیات کو شاعری کے سانچے میں ڈھال دیتے تھے۔ اور بس۔ غالباً یہی سبب ہے کہ نہ تو خود سید صاحب نے زندگی بھر کبھی اپنی شاعری کو اہمیت دی اور نہ دوسرے سوانح نگاروں اور نقادوں نے ہی اس کو لائقِ اعتنا خیال کیا۔

الفخری کا شمار اسلام کی مستند تاریخوں میں ہے، مختصر مگر جامع۔ اس میں ایسی خصوصیات ہیں جو دوسری تاریخی کتابوں میں نہیں ملتی۔ مصنف "محمد بن علی طباطبا" نے تاریخ الفخری کے دو حصے کیے ہیں۔ ایک سیاست اور اصول حکمرانی۔ اور دوسرے دول اسلامیہ کی مختصر تاریخ جس میں ہر خلیفہ کے حالات کے ساتھ اس کے وزراء کا مفصل تذکرہ ہے حضرت ابوبکر صدیقؓ سے لے کر آخری خلیفہ مستعصم باللہ تک حالات بیان کئے گئے ہیں۔ مترجم مولوی محمود علی خاں بھوپالی مرحوم۔

کشمیر میں اسلامی علوم کا عروج و زوال

(ڈاکٹر سید محمد فاروق بخاری لکچرر عربی امر سنگھ کالج سرینگر (کشمیر)

عہدِ اسلام سے قبل کشمیر کا علمی مقام

اسلام داخل ہونے سے ہزاروں سال قبل بھی کشمیر علوم و فنون کا ایک مشہور مرکز اور تہذیب و تمدن کا ایک ممتاز گہوارہ تھا۔ بالخصوص ہندو اور بدھ دورِ حکومت میں یہاں کے اہلِ علم نے عقلی علوم اور فنونِ ادب میں اپنی گہری بصیرت اور صلاحیت کا ثبوت دیا ہے۔ سنسکرت زبان جس طرح یہاں کے پنڈتوں کی کاوش کے بدولت مالامال ہوئی مشکل ہی سے ہندوستان کے کسی دوسرے علاقے میں اس جیسی مثال مل سکتی ہے۔ ابوریحان البیرونی (م ۴۴۰ھ) جب سلطان محمود غزنوی کے ساتھ کشمیر کے حدود تک پہنچا تو اس کو کشمیر کی اعلیٰ تہذیب و ثقافت پر بڑا تعجب ہوا۔ اسی لئے ہم دیکھتے ہیں کہ اس کی جلیل القدر تصنیف کتاب الہند میں کشمیر پر متعدد اوراق وقف ہیں۔ بلکہ البیرونی کو اس کتاب کی ترتیب میں بہت سے معلومات کشمیر کے اہلِ علم نے بھی بہم پہنچائے تھے۔ وہ لکھتا ہے کہ کشمیر اور وارانسی ہندوستان کے دو اہم علمی مرکز ہیں۔[1] موصوف نے یہ بھی لکھا ہے کہ "ویدوں کو کچھ ہی دن پیشتر ایک کشمیری پنڈت نے کتابی صورت دیدی۔ ورنہ اس سے پہلے ویدوں کا سارا دار و مدار پنڈتوں کے حافظے پر تھا۔ جو نسلاً بعد نسلٍ اس کے اشلوکوں کو زبانی

---

[1] AL-BERUNI'S KNOWLEDGE OF INDIAN GEOGRAPHY: B.C. LEW P: 5

یاد کرتے چلے آرہے تھے ؎۱۔ یہاں کے ہندو اہلِ علم نے فلسفہ، الٰہیات اور شعر و ادب میں لاثانی ذخیرہ تیار کیا۔ بینرجی "S. C. Banerji" لکھتا ہے: شعرائے کشمیر نے ہندوستان کی سنسکرت سرمایہ شعر و شاعری میں کمیّت و کیفیت اور مضامین کے تنوّع میں نمایاں حصہ ادا کیا ؎۲۔ اگر شعرائے کشمیر نے شعر (گوئی) کے مختلف اصناف میں نمایاں حصہ نہ بھی لیا ہوتا تب بھی نظم کی دو اہم صنفوں یعنی تاریخ اور فحش نگاری "Poynography" میں انھوں نے جو مقام و مرتبہ پایا وہ کشمیر کا نام ہمیشہ زندہ رکھنے کے لئے کافی تھا ؎۳۔ کلہن پنڈت کی مشہور تاریخِ کشمیر "راج ترنگنی" منظوم سنسکرت ہی میں ہے۔

علوم کی ترقی یہاں بھی مذہب ہی کے راستے سے عروج و اقبال کو پہنچی۔ کشمیر کی قدیم تاریخ کی روشنی میں یہاں کے لوگ ہمیشہ سے مذہبی رہے ہیں۔ قدیم ترین زمانے میں جب ہندوستان میں سانپ پوجا کا عقیدہ زوروں پر تھا تو کشمیر اہم ترین مراکز میں شمار ہوتا تھا۔ ؎۴

؎۱۔ علامہ سید مناظر احسن گیلانی ایک جگہ لکھتے ہیں: "عبداللہ یوسف علی (مفسر قرآن بزبانِ انگریزی) نے ہندوستانی اکیڈمی میں "ہندوستان کے ازمنۂ وسطیٰ کی معاشرت اور اقتصادی حالت" پر لیکچر دیا۔ سننے والوں میں ہندو مذہب کے مستند عالم اور مؤرخین بھی موجود تھے۔ جب انھوں نے البیرونی کے حوالہ سے مذکورۂ بالا قول نقل کیا تو کسی نے کوئی اعتراض نہ کیا۔" تدوین حدیث: مجلسِ علمی کراچی ۱۹۵۶ء: ص ۷۹

؎۲ Cultural Heritage of Kashmir: S. C. Banerji: P 48

؎۳ Early History and Culture of Kashmir: R. C. Ray: P 140

جب بُدھ مت کی ترویج ہوئی تو ہندوستان کو چھوڑ کر چین کے سربرآوردہ فضلا علم حاصل کرنے
کے لئے کشمیر آتے تھے۔ کنشک اور اشوک کی توجہ سے اِس رونق میں زبردست اضافہ ہوا۔ یہاں تک
کہ کنشک نے تیسری عالمی بُدھسٹ کونسل کشمیر ہی میں منعقد کی۔ اشوک نے جگہ جگہ وہار اور بدھ
عبادت گاہیں تعمیر کیں۔ ان میں چار وہار ایسے تھے جن میں مقدس آثار " RELICS " رکھے
گئے۔ ہیون سانگ نے، جس نے ۶۳۱ء میں کشمیر کی سیاحت کی، اپنے ورود کے دوران یہاں ایک سو
سنگرام اور پانچ ہزار بدھ پادری پائے تھے۔ خود ہیون سانگ نے بھی چین واپس جانے وقت کافی
بُدھ نوشتے اور کتبے اپنے ساتھ لئے تھے ؎۔ بدھ مت کا خاتمہ ہونے پر ہندو دھرم کا بول بالا ہوا۔
اب وشنو، شیو اور سوریا کی پوجا اور پرستش کرنے نیز ہندو دھرم کا فلسفہ سمجھنے اور سمجھانے کے لئے
جگہ جگہ مندر تعمیر ہوئے، جو ہندو علماء سے معمور ہوتے تھے۔ کرکوٹ خاندان کے تمام حکمران اور اُتپال خاندان
کے اونتی ورمن (۸۵۵ء تا ۸۸۳ء) نے ہندو دھرم کے متعصب پیرو ہونے کی بنا پر اس کی زبردست
سرپرستی کی۔ جب آخر میں بُدھ مت اور ہندو دھرم کے درمیان تصادم ہوا تو اس سے یہاں کے
ہندو اہلِ علم میں ایک بڑا ذہنی انقلاب پیدا ہوا۔ انہوں نے اپنی عظیم الشان فطری ذہانت و بصیرت
سے ایک دوسرا الٰہیاتی فلسفہ مرتب کیا جو یہاں کی علمی اور ذہنی کمالات کی تاریخ میں ہمیشہ روشن
باب کی حیثیت سے زندہ رہے گا۔ یہ فلسفہ عرف میں شیوازم کہلاتا ہے۔ یہ فلسفہ بہت جلد اتنا
مقبول ہوا کہ اس پر سینکڑوں کتابیں وجود میں آئیں اور کشمیر نے اس میں ایسے باکمال علماء پیدا

؎ چینی تذکروں کے مطابق جن مشہور چینی فضلا نے کشمیر میں علم حاصل کیا۔ ان میں چند کے
اسماء یوں ہیں :-
واسومترا۔ واس نندتا۔ رشوگھوسا۔ جناترا۔ سنگھابھادرا۔ درمت رات۔
تفصیل کے لئے ڈاکٹر سرلا کھوسلا کی "Buddhism in Kashmir" اور ڈاکٹر رائے
کی "Early History and culture of Kashmir" ملاحظہ کی جا سکتی ہیں

Early History and culture of Kashmir. P. 146 ؎

کے جو دنیا کے ممتاز ترین عقلمندوں کی فہرست میں شامل کئے جانے کا حق رکھتے ہیں[1]

سید علی ہمدانی کا انقلاب | کشمیر میں اسلام کی اشاعت باضابطہ طور پر میر سید علی ہمدانی کی کوششوں کا نتیجہ ہے۔ یہاں یہ بات واضح کرنا ضروری ہے کہ اشاعتِ اسلام میں میر سید علی ہمدانی کی محیر العقول کامیابی کا راز یہ تھا کہ یہاں غیر معروف اور نامعلوم صوفیاء بہت پہلے سے وارد ہوئے تھے جنہوں نے شیخ ہمدانی کے لئے گویا میدان ہموار کیا تھا۔ مزید برآں بیرونی حملہ آوروں، سیاحوں اور مسلمان تاجروں نے بھی اسلام کے لئے راستہ ہموار کرنے میں اعلیٰ سطح کی خدمت انجام دی تھی۔ اسی کے ساتھ یہ بھی واضح رہنا چاہئے کہ اگرچہ شیخ ہمدانی سے پہلے یہاں مسلمان ضرور موجود تھے مگر وہ سب کے سب زیورِ علم سے عاری تھے۔ مسلمان علماء میں سے کسی بھی عالم نے یہاں ٹھہرنے کی ہمت نہ کی تھی۔ کیونکہ ہندو دورِ حکومت میں کسی مسلمان عالم کے لئے کشمیر میں کوئی علمی خدمت انجام دینے کی غرض سے اقامت کرنا ممکن ہی نہیں بلکہ محال تھا۔ پھر دینِ اسلام اور اسلامی علوم کی تحریری خدمت و اشاعت کا تصوّر بھی محال تھا۔ یہاں کی سرزمین بدھ مت اور ہندو دھرم کا گہوارہ تھی۔ کسی اسلامی علم، فن یا ادب کا اس زمانے میں نام لینا بھی بے معنی تھا۔ یہاں جو صوفیاء یا مبلغین وارد ہوئے تھے ان کی سرگرمی خالص خاموش دعوت وارشاد اور درویشانہ بلکہ راہبانہ طریقِ زندگی اپنانے تک محدود تھی۔ یہ میر سید علی ہمدانی کی خداداد بصیرت ہی کا نتیجہ ہے کہ انہوں نے جہاں ایک طرف یہاں کے باشندوں کو اسلام کی جانب کامیاب دعوت دی تو دوسری طرف تہذیب و تمدّن اور ادب و ثقافت میں بڑا انقلاب پیدا کیا اور سینکڑوں شاہیر علماء عراق و ایران کی مدد سے یہاں اسلامی تہذیب و تمدّن اور اسلامی ثقافت کی بنیاد ڈالدی۔ پروفیسر صاحبزادہ حسن شاہ لکھتے ہیں۔

---

[1] فلسفہ اور الٰہیات کے ان کشمیری فضلاء میں اُپتال "Utpala" ابی نواگپت "Abhinavagupta" کلات "Kalata" واسوگپت "Vasugupta" سوم آنند "Somananda" وغیرہم کے نام قابلِ ذکر ہیں۔

ولیقوم التاریخ شاھداً علی اُنّ وصول الحضارۃ العجمیۃ فی کشمیر وازدھار الفنون والآداب فی ھذہ الربوع یرجع فضلہ الی حضرۃ السید[1]

تاریخ شاہد ہے کہ کشمیر میں عجمی تمدن کے ورود اور فنون و ادب کی رونق میر سید علی ہمدانی کے فضل و کمال کا نتیجہ ہے۔

ڈاکٹر احسان اللہ رقمطراز ہیں :۔

شاہمدان و ہمراہان علاوہ برآنکہ کشمیریاں را بہ اسلام رہبری کردند، ہنر و صنعت و زبان شیرین و نظم نمکین پارسی را ہم با خود بارمغاں بردند و بمردم کشمیر سپردند از اس روئے است کہ اہالی خطۂ کشمیر ہمہ ہمہ مظاہر حیات و مبانی سعادت خود را از حضرت شاہمداں و برکات و فتوحات دے می دانند[2]

شاہمداں اور ان کے رفقاء، علاوہ اس کے کہ اہل کشمیر کو انہوں نے راہنمائی کی، انہیں صنعت و حرفت، قند پارسی اور شعر و سخن بطور ارمغاں عطا کئے۔ یہی وجہ ہے کہ کشمیر کے لوگ اپنے تمام مظاہر حیات اور سعادت و سرخروئی کے دعائم صرف حضرت شاہمداں کے فیوض و برکات کا نتیجہ سمجھتے ہیں۔

شیخ ہمدانی سے منتقد اصوفی بزرگ سید عبدالرحمان بلبل شاہ صاحب کا کوئی تحریری سرمایہ ہمارے پاس نہیں ہے اور نہ تاریخوں میں اس کا کہیں کوئی تذکرہ ہے کہ انہوں نے کوئی قلمی خدمت انجام دی ہے۔ البتہ سلطان شہاب الدین (۱۳۵۵ء تا ۱۳۷۳ء) کے عہد میں ایک مشہور عالم کشمیر وارد ہوئے تھے جن کا نام ملا احمد تھا۔ انہوں نے فتاویٰ کا ایک مجموعہ مرتب کیا تھا جس کا نام بادشاہ کشمیر کے نام پر الفتاویٰ الشہابیۃ رکھا تھا۔ ممکن ہے یہ بزرگ بھی میر سید علی ہمدانی کے رفقاء میں سے ہی ہوں اور شیخ ہمدانی کی پہلی سیاحت

---

[1] "الارتقاء الثقافی بکشمیر فی عہد السلاطین" : ثقافۃ الہند (دہلی ۱۹۶۵) یویوص ۲۲

[2] اصول تصوف : دکتر احسان اللہ : طہران : ص ۲۹۵

علامہ اقبال جاوید نامہ میں کہتے ہیں

آفرید آں مرد ایران صغیر	با ہنرہائے غریب و دلپذیر
خطہ را آں شاہ دریا آستیں	داد علم و صنعت و تہذیب و دیں

کشمیر کے دوران یہاں آئے ہوں۔ یہ مسلّم ہے کہ شیخ ہمدانی سلطان شہاب الدین کے عہد میں ہی پہلی بار کشمیر آئے تھے۔

اصل میں میر سید علی ہمدانی کی علمی اور تبلیغی سرگرمی سلطان قطب الدین کے عہد میں شروع ہوتی ہے۔ جب شیخ ہمدانی کی سلطان علاؤالدین (۱۳۴۳ء تا ۱۳۵۵ء) سے ملاقات ہوئی۔ جب انہوں نے دیکھا کہ سلطان مسلمان ہونے کے باوجود غیر اسلامی رسوم و عادات کا مرتکب ہو رہا ہے۔ اس کا لباس ہندوانہ ہے اور نکاح میں ایک ساتھ دو سگی بہنیں رکھی ہیں تو انہوں نے سب سے پہلے سلطان کا قلب و ذہن مسخر کیا۔ پھر اُسے اسلامی تعلیمات کی طرف متوجہ کیا۔ چنانچہ شیخ ہمدانی سلطان کی اصلاح و تربیت میں کامیاب ہوئے۔ سلطان نے بطیب خاطر ایک بیوی کو علیحدہ کیا اور دوسرے معاملات میں بھی دینی تعلیمات کو نگاہ میں رکھنے کی کوشش کی[1]

شیخ ہمدانی نے تبلیغ اسلام کے ساتھ ساتھ دینی علوم اور اسلامی تہذیب کی اشاعت و اقامت کی طرف بھرپور توجہ کی۔ انہوں نے اپنے سینکڑوں رفقاء کو جنہیں انہوں نے وسط ایشیا سے اپنے ساتھ لایا تھا دعوت دین اور تربیت اخلاق کے ساتھ ساتھ درس و تدریس اور تعلیم و تربیت پر بھی مامور کیا۔ خود بھی سینکڑوں چھوٹی بڑی کتابیں لکھیں جن کے مضامین متنوع ہیں مگر اس شدید ذوق اور سرگرمی کے باوجود کشمیر میں اسلامی تہذیب پھیلنے میں وہ سُرعت واقع نہ ہوئی جس کی توقع تھی۔ شیخ ہمدانی اگرچہ قلوب کی تسخیر میں قدم قدم پر کامیاب ہوئے مگر علومِ اسلامیہ کی اشاعت اور لوگوں کو اس کی طرف راغب کرنے میں کامیاب نہ ہوئے۔ خود شیخ ہمدانیؒ کو اس کا احساس تھا جیسا کہ شیخ عبدالوہاب نے لکھا ہے۔

وقتے فرمودند کہ مرا دریں زماں کسے نہ شناخت۔ اما بعد از وفاتِ من بصد سال طالباں پیدا شوند و قدر من شناسند و از کتب و رسائل من فوائد۔ ــــــــ	ایک بار شیخ ہمدانی نے فرمایا: مجھے اس زمانے میں کسی نے نہ پہچانا۔ لیکن میری وفات کے ایک سو سال بعد طالب اور جویانِ علم پیدا ہوں گے اور میری قدر و قیمت پہچانیں گے۔ وہ میرے کتب و

[1] سلطان علاؤالدین کے پیش رو سلاطین بھی برائے نام مسلمان تھے۔ ایک تذکرہ نگار لکھتے ہیں:۔
"سلاطین کشمیر اگرچہ نام اسلام داشتند لیکن اکثر رسوماتِ کفریہ فعل مے آوردند"
فتحاتِ کبرویہ (قلمی) شیخ عبدالوہاب نوری (نسخہ ریسرچ لائبریری سرینگر)

گرفتہ بہرۂ کمال یابند واز وجودِ موہوم منخلع شدہ
بوجودِ حق متجلی گردند۔ سلہ

رسائل سے استفادہ کرکے کمال پائیں گے۔ اس
طرح خیالی وجود سے ہٹ کر وجودِ کامل سے روشناس ہونگے

کشمیر میں دینی علوم اور اسلامی ثقافت کی اشاعت میں سُرعت واقع نہ ہونے کے کئی وجوہ تھے جن میں چند حسب ذیل ہیں:۔

اوّلاً:۔ کشمیر کے لوگ ہزاروں سال سے بدھ مت اور ہندو دھرم کے معتقد چلے آئے تھے وہ اب شیخ ہمدانی کی مساعی جمیلہ سے ایک نئے مذہب اور ایک نئی تہذیب میں داخل ہو رہے تھے مگر بصدقِ دل ایمان لانے کے باوجود غیر اسلامی مراسم سے انقطاع آہستہ آہستہ عمل میں آیا۔

ثانیاً:۔ کشمیر دیگر اسلامی ممالک سے اپنی خاص جغرافیائی ہیئت کی بنا پر بعید تھا اور تعلقات بھی نہ ہونے کے برابر تھے۔ کشمیر کی ہندو تہذیب اور مسلمانوں کی اسلامی ثقافت دو علیحدہ چیزیں تھیں۔ اس وجہ سے بھی انہیں ایک دوسرے کے قریب آنے کی ضرورت کبھی لاحق نہ ہوئی

ثالثاً:۔ اہلِ کشمیر کی زبان سنسکرت تھی اور عربی زبان کا اس کے ساتھ کوئی واسطہ بھی نہ تھا۔ سنسکرت زبان کا ذوق اسلام آنے کے بعد بھی صدیوں تک قائم رہا۔

اِن تمہیدی سطور کے بعد ہم کشمیر میں دینی علوم کے عروج و زوال کا مختصر مگر سلسلہ وار جائزہ لیں گے اور دیکھیں گے کہ علماءِ کشمیر کو تاریخ نے کب علمی خدمات انجام دینے کا موقعہ فراہم کیا۔ نیز ایک محدود مدت میں انہوں نے جو محیّر العقول کارنامے انجام دیئے اُن کے پیچھے کونسے اسباب و عوامل کارفرما تھے۔

اسلام داخل ہونے کے بعد کشمیر سیاسی اعتبار سے چھ مختلف ادوار سے گزرا۔ یعنی نومسلم حکمران سلطان صدرالدین (سابق رنچن) کے بعد عصرِ حاضر (۱۹۴۷ء) تک چھ مختلف خاندانوں نے کشمیر پر حکومت کی۔ (۱) شاہمیری (۲) چک (۳) مغل (۴) دُرّانی (۵) سکھ (۶) ڈوگرہ۔

شاہمیری خاندان:۔ کشمیر پر شاہمیری خاندان کے سترہ حکمرانوں نے کم و بیش سو اور دو سو سال یعنی (۱۳۳۹ء تا ۱۵۶۱ء) تک حکومت کی۔ اِن حکمرانوں میں چند ایسے بھی خوش قسمت نکلے جنھیں دو سے لیکر

سلہ فتحاتِ کبرویہ (قلمی)۔

پانچ مرتبہ حکومت کرنے کا موقعہ ملا۔ اِن میں علوم کی اشاعت اِس خاندان کے چوتھے سلطان "قطب الدین" کے عہد سے شروع ہو کر سلطان زین العابدین کے عہد میں پورے عروج کو پہنچی۔ سلطان قطب الدین کے عہد کی قابلِ ذکر بات یہ ہے کہ اسی زمانے میں حضرت میر سید علی ہمدانیؒ نے دوسری مرتبہ کشمیر تشریف لاکر کشمیر کی سیاست کا رُخ بدل دیا۔ مزید برآں شیخ ہی کے ایما پر علم کے سات سو شیوخ کا ایک کارواں کشمیر میں داخل ہوا۔ ان بزرگوں نے جگہ جگہ تبلیغی مراکز قائم کئے اور کشمیر کو اپنا مستقل وطن بنایا۔ اِن میں سید جمال الدین بخاری جیسے محدث و مفسر بھی تھے۔ سید محمد اور سید احمد ایک بڑا کتبخانہ لیکر آئے تھے مگر راستہ میں ڈاکوؤں نے کتابوں کی بوریوں کو قیمتی مال و متاع سمجھ کر چُرا لیا۔ ایک اور عالم سیّد محمد کاظم تھے۔ انہیں شیخ ہمدانی نے اپنے کتب خانے کا لائبریرین بنایا تھا۔ سید رکن الدین اور سید محمد فخر الدین آدابِ دین اور ارکانِ شریعت کی تعلیم و تدریس پر مقرر ہوئے تھے۔ شیخ قوام الدین بدخشی بلند پایہ عالم تصوّف تھے۔ محمد الشامی علومِ عربیہ کے جلیل القدر فاضل تھے[1] غرض اِن سات سو سادات و شیوخ نے اس دور میں کشمیر میں علم کے بازار کو رونق بخشی جب مسلمانوں کا سیاسی انحطاط چارسُو چھایا ہوا تھا۔ صوفیائے کرام اور علماء و عظام مشرقِ وسطیٰ اور وسط ایشیاء سے ہجرت کر کے ہندوستان کا رُخ کرتے تھے انہی میں بہت سے بزرگوں کو کشمیر خاص طور پر اپنا ملجا اور ماویٰ نظر آیا جب انہوں نے یہاں قدم جمائے تو اپنی علمی اور روحانی طاقت سے قدیم کشمیر کی قلب ماہیت کر دی۔ دوسری طرف وقت کا حکمران بھی شیخ ہمدانی کی اصلاح و تربیت کے بدولت صالح اور عابد بننے کے علاوہ اسلامی تعلیمات عام کرنے کی طرف راغب ہو چکا تھا۔ اس لئے اب اشاعتِ علم میں کوئی رکاوٹ حائل نہ تھی۔

یوں تو اس زمانے میں اکثر علماء کی قیام گاہیں اور بیشتر مساجد درس و تدریس اور اصلاح و تربیت کے مستقل مرکز ہوا کرتے تھے مگر سلطان قطب الدین کے زمانے میں تین دینی مدارس خاص طور پر مشہور ہوئے۔ انہوں نے بہت جلد دار العلوم کی حیثیت اختیار کی۔

---

[1] یہ معلومات فتحاتِ کبرویہ (قلمی) مؤلفہ شیخ عبدالوہاب نوری سے ماخوذ ہیں۔

مدرسۂ سلطان قطب الدین: سلطان نے اپنے بسائے ہوئے شہر قطب الدین پورہ (سرینگر) میں ایک مدرسہ تعمیر کیا۔ اس کے ساتھ ایک ہوسٹل بھی بنوایا جس میں دور دراز کے طلباء اقامت کرتے تھے ان کے لئے حکومت ہی کی طرف سے طعام وقیام اور مصارفِ تعلیم کا مفت انتظام تھا۔ طلباء سے کوئی فیس نہ لی جاتی تھی۔ اس مدرسے کے پہلے صدر مدرس حاجی محمد قاری تھے۔ چکوں کے آخری دورِ حکومت میں اس منصب پر مولانا رضی الدین فائز ہوئے۔ مولانا کے علم وفضل کا بیّن ثبوت یہ ہے کہ علامہ داؤد خاکی کشمیری جیسے فقیہہ اور صوفی عالم اور مولانا شمس الدین پال کشمیری محدث ان کے تلامذہ میں سے تھے۔ جہانگیر کے عہد میں یہ منصب مولانا جوہرناتھ کشمیری محدث (شاگرد علامہ حافظ ابن حجر مکی) کے حصے میں آیا۔ اس یونیورسٹی کے اساتذہ میں مُلّا محسن فانی (استادِ غنی کشمیری) مولانا عبدالستار کشمیری اور مولانا حاجی شیخ گنائی کشمیری کے نام قابلِ ذکر ہیں۔ یہاں کے فارغ التحصیل طلباء میں علامہ داؤد خاکی مُلّا طاہر غنی عشائی۔ محمد زماں اشعی، خواجہ قاسم ترمذی اور مولانا محمد کاؤس کے نام سرِفہرست ہیں۔ یہ دارالعلوم صدیوں تک علم و ادب کا مرکز رہا۔ یہاں تک کہ سکھ حکمرانوں نے اس کے ذرائع آمدنی ختم کر کے اسے مقفّل کرا دیا۔ اگر یہ دارالعلوم اس حادثے کا شکار نہ ہوا ہوتا تو یہ آج کشمیر میں کم از کم مدرسۂ نظامیہ کا مثنیٰ سمجھا جاتا۔

مدرستہ القرآن:۔ سلطان قطب الدین نے قرآنِ حکیم کی تعلیم عام کرنے کے لئے میر سید علی ہمدانی کے کہنے پر ایک مدرسہ تعمیر کیا۔ اس مدرسے نے وسیع پیمانے پر قرآن اور قرآنی تعلیم سے اہلِ کشمیر کو روشناس کیا۔ مشہور بزرگ اور عالمِ قرآن ابوالمشائخ شیخ سلیمان کو اس مدرسے کا سربراہ مقرر کیا گیا۔ شیخ موصوف کو حکومت کی طرف سے امام القرّاء کا خطاب بھی ملا تھا۔

مدرسۂ عروۃ الوثقیٰ:۔ قطب شاہی عہد کے مدارس میں شیخ جمال الدین محدث کی درسگاہ (متصل موجودہ فتحکدل سرینگر) قابلِ ذکر ہے۔ موصوف حضرت میر سید علی ہمدانی کے رفیق تھے۔ کشمیر کے ایک قدیم مؤرخ سید علی رقمطراز ہیں:۔

سید جمال الدین کہ عزیزی محدث و مفسر بود	سید جمال الدین جو محدث و مفسر تھے، دینی اور
در علوم دینی و در علم منطق و ہیئت کمال داشتہ	عقلی علوم میں کمال رکھتے تھے۔ انہیں سلطان

(1) History of Kashmir by G.M. Sufi Vol II P 396

سلطان قطب الدین بہ صد تفاخر از خدمتِ امیر کبیراورا طلب داشتہ دریں دیار گرفتہ اکثری از ساکنانِ ایں ممالک را مستفید شدند۔ [1]

قطب الدین نے میر سید علی ہمدانی کی مجلس سے بصد فخر طلب کر کے کشمیر میں ٹھہرایا۔ کشمیر کے اکثر لوگ ان سے مستفید ہوئے۔

کشمیر کی علمی تاریخ میں ان کا مدرسہ "مدرسۂ عُروۃ الوثقیٰ" سے مشہور رہا اور عام بول چال کی زبان میں یہ نام بگڑ کر "اردَ ٹھہ" میں بدل گیا۔

سلطان سکندر اور عربی علوم اور اسلامی ثقافت کی اشاعت

سلطان قطب الدین نے سولہ (۱۶) سال حکومت کی۔ اس کی وفات کے بعد اس کا بیٹا سکندر تخت نشین ہوا۔ یہ پہلا مسلمان حکمراں گزرا ہے جس نے اسلام پھیلانے کے لئے طاقت و سطوت کو بھی استعمال میں لایا۔ سکندر نہایت راسخ العقیدہ مسلمان تھا۔ اسی لئے اسلامی قوانین کے نفاذ میں اس نے سختی سے بھی کام لیا اور اسی وجہ سے کشمیر کی تاریخ میں سکندر بُت شکن کے نام سے مشہور ہوا۔ عصرِ حاضر کے چند مؤرخین سکندر کے بارے میں کئی تاریخی غلطیوں کے شکار ہوئے ہیں [2]۔ یہاں تک کہ عبدالمجید صاحب سالک اس کو سکندر لودھی سمجھتے ہیں [3]

<u>سکندر کی مذہبیت</u> } سلطان سکندر (۱۳۸۹ء تا ۱۴۱۳ء) نے بتحقیقِ مصنفِ بہارستانِ شاہی ۲۵ سال ۹ ماہ اور ۶ یوم حکومت کی ہے [4]۔ اسلام کی اشاعت میں اس نے گہری دلچسپی لی بعد کے ہندو اور مسلمان مؤرخوں نے اسے بڑی مبالغہ آمیزی سے بیان کیا ہے۔ سلطان کا معاصر برہمن عالم اور مؤرخ جون راج بھی سلطان کے عہد کے حالات بیان کرنے میں بڑا فیر فرم واردا قع ہوا ہے۔ موصوف نے ایک جگہ لکھا ہے: "جس طرح آندھی درختوں کو اکھاڑتی ہے اور ٹڈیاں شالی برباد کرتی ہیں اسی طرح ویلاؤں

---

[1] تاریخ سید علی (قلمی) نسخہ ریسرچ لائبریری سرینگر۔

[2] جیسے مولانا ذکاء اللہ "تاریخ ہند" میں اور مولانا محمد سعید مارہروی "امراء ہنود" میں مطبوعہ انجمن ترقی اردو علی گڈھ ۱۹۱۰ء: ص ۲۲

[3] مسلم ثقافت ہندوستان میں:۔ عبدالمجید سالک، "کشمیر" ادارۂ ثقافتِ پاکستان

[4] Buddhism in Kashmir and Ladakh J.N. Ganhar: P.145

(مسلمان مراد ہیں) نے کشمیر کی ساکھ تباہ و برباد کی۔ ۔ ۔ ۔ بادشاہ نے کسی شہر، قصبہ اور گاؤں میں مندروں اور بتوں کو شکست و ریخت کے بغیر نہ چھوڑا[1]۔ مسلمان مؤرخوں کی بے اعتدالی کی وجہ یہ ہے کہ وہ سلطان کی مذہبیت اور ترویجِ اسلام سے بے حد خوش ہوئے اور اسی مسرت میں واقعات بیان کرنے میں غلو سے کام لیا۔ یہ اہل قلم اس حد تک گئے ہیں کہ لکھتے ہیں: میر سید محمد ہمدانی (فرزند میر سید علی ہمدانی و مرشد سلطان سکندر بت شکن) نے اہل ہنود کی تمام کتابیں جمع کیں اور ایک جھیل کو اُن سے پُر کیا جس سے لوگوں کو جھیل پار کرنے کے لئے راستہ مل گیا[2]۔ مگر یہ دعویٰ صریح غلط ہے۔ متعصب مؤرخ جون راج نے یہ دور اپنی آنکھوں سے دیکھا ہے بلکہ موصوف نے میر سید محمد ہمدانی کو بھی دیکھا تھا۔ کمالِ تعصب کی بنا پر اُس نے میر سید محمد ہمدانی کے والدِ بزرگوار میر سید علی ہمدانی کا نام بھی اپنی تاریخ میں نہ لیا ہے مگر اس کے عین برعکس سید محمد ہمدانی کے بارے میں موصوف رقمطراز ہے: "محمد اپنے رفیقوں میں ایسا ہی ہے جیسا تاروں میں چاند"[3]۔

ہندو مؤرخین نے مبالغہ آمیزی سے اس لئے کام لیا کہ کشمیر کی قدیم تہذیب میں غیر معمولی بھونچال آگیا تھا اور اس کا خاتمہ بڑی تیزی کے ساتھ ہو رہا تھا۔ پھر ٹھیٹھ مذہبی طبقے (برہمن) پر یہ شاق گزر رہا تھا (اور ایسا ہونا فطری بھی تھا) کہ ہزاروں لوگ اپنا آبائی مذہب چھوڑ کر ایک نیا دین اختیار کر رہے ہیں اور وہ اپنے ہم وطنوں کو بھی تبدیلیٔ مذہب کی دعوت دے رہے ہیں۔ پروفیسر محب الحسن، جون راج کے مذکورہ بالا بیان پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ مؤرخ مذکور متعصب برہمن تھا اور سلطان سکندر کا نو مسلم وزیر ملک سیف الدین (سابق سہہ بٹ) بھی اسلام لانے سے قبل اسی طبقے سے تعلق رکھتا تھا۔ مورخ مذکور نے وزیر موصوف کے قبولِ اسلام پر سخت برہمی کا اظہار کیا[4]۔ اس نے مبالغہ آمیز بیانات ہی سے دل کے پھپھولے توڑ دیئے۔ ورنہ اگر یہی حقیقت ہوتی کہ سکندر نے کشمیر کے تمام بت خانوں کو توڑ پھوڑ کر رکھ دیا تھا تو کشمیر میں ایک بت خانہ بھی موجود

---

[1] تاریخ بہارستانِ شاہی (قلمی) نسخہ ریسرچ لائبریری سرینگر۔ [2] تاریخ حسن ج ۲ ص ۱۸۰، شعبۂ تحقیق تشریات سرینگر

[3] Rajatarangini : Jonaraja: Ed: Prof S·K·Kaul : P 99

[4] Kashmir under the Sultans : P 65-66, edition II. Hoshiyar Press . 1965

نہ ہونا چاہیئے تھا۔ حالانکہ (بہ تحقیق پروفیسر محب الحسن) مرزا حیدر دوغلات (حملہ کشمیر ۱۵۲۲ء) نے اپنے دور کے حالات میں لکھا ہے کہ کشمیر میں ایسے ایکسو پچاس [150] مندر پائے جاتے ہیں جن کی نظیر ملنی مشکل ہے ایسا ہی ابوالفضل نے بھی ذکر کیا ہے۔ مندروں کی تعداد گھٹنے کی ایک وجہ یہ بھی تھی کہ جب لوگ کثیر تعداد میں مسلمان ہوئے تو انہوں نے خود ہی مندروں کو مسجدوں میں بدل دیا۔ مزید برآں زلزلوں کی وجہ سے بھی بہت سے مندر تباہ ہو گئے تھے [۱]۔

سکندر پہلا کشمیری سلطان تھا جس نے شریعتِ اسلامیہ عملاً نافذ کرنے کی طرف توجہ کی۔ اس میں میر سید محمد ہمدانی کی صحبت اور تربیت کا بھی بڑا دخل تھا۔ شیخ ہمدانی، سلطان سکندر ہی کے عہد میں تین سو علماء و صوفیاء کے ساتھ کشمیر تشریف لائے تھے سلطان ان کا بڑا معتقد تھا۔ اس کے علاوہ سلطان کے نومسلم وزیر ملک سیف الدین نے اپنی بیٹی کا نکاح بھی سید محمد ہمدانی کے ساتھ کیا تھا سید محمد ہمدانی کو بھی سلطان سکندر کا بڑا احترام تھا اور اپنا ایک علمی رسالہ سلطان ہی کے نام سے موسوم کیا جو الرسالۃ الاسکندریۃ کہلاتا ہے۔ اس کے علاوہ انہوں نے کتاب الاخلاق اور شرح شمسیہ نام کے دو اور رسالے لکھے ہیں اور دونوں قلمی صورت میں آج بھی موجود ہیں۔

سکندر نے تمام غیر اسلامی رسوم اور خلافِ شریعت آداب پر پابندی عائد کی ان میں گانا بجانا اور ناچ نغمہ شامل ہیں [۲]۔ ہندوؤں کو ماتھے پر قشقہ کھینچنے کی اجازت نہ دی۔ مملکت (کشمیر) میں شیخ الاسلام کی سرپرستی میں ایک مستقل ادارے کا قیام عمل میں لایا اور تمام دینی اور ملکی معاملات میں شیخ الاسلام ہی کی طرف رجوع کرتا تھا۔ رفاہِ عامہ کے لئے جتنے بھی تعمیری کام انجام دیئے جا سکتے ہیں ان کی طرف توجہ دے دی۔ کئی خانقاہیں بنوائیں۔ ہسپتال تعمیر کئے جہاں ادویہ کے علاوہ مفت خوراک میسّر تھی۔

---

[۱] Kashmir under the Sultans : P 65-66) Edition II

[۲] سکندر کی اسلام پسندی اگرچہ ایک حقیقت ہے مگر متعصب مؤرخوں نے اس کو بیان کرتے وقت سخت مبالغہ آمیزی کی مگر عصر حاضر کے سارے تحقیق پسند اہل علم نے اس کے شدید بت شکن ہونے کی غلط فہمی کو دور کرنے کی کامیاب کوشش کی ہے۔ ان میں ڈاکٹر صوفی، پروفیسر محب الحسن اور ڈاکٹر آر۔ کے۔ پارمو کی تاریخیں قابلِ ملاحظہ ہیں۔

علومِ اسلامیہ کی سرپرستی:۔ اسی طرح علم کی سرپرستی سے بھی سلطان سکندر غافل نہ رہا۔ اس نے جامع مسجد کے ساتھ ایک دارالعلوم بنایا۔ سید محمد علی بخاری اس دارالعلوم کے پہلے صدر مدرس مقرر ہوئے اور مشہور علماء مدرسین میں مولانا محمد یوسف کشمیری (استاد فلسفہ) مولانا سید حسین منطقی (استاد منطق و ماورائے طبیعیات) مولانا صدرالدین کاشی (ریاضی داں) اور مولانا محمد افضل بخاری (محدث) کے نام قابلِ ذکر ہیں [۵۱]۔ سکندر کے عہد میں کشمیر کی سرزمین مساجد و مدارس سے معمور تھی۔ کیوں کہ اس دور میں ایران، عراق، خراسان اور ماوراءالنہر سے جتنے بزرگ یہاں آئے وہ سب بلند پایہ اہل علم تھے۔ انھوں نے جہاں قیام کیا وہاں درس و تدریس کی مجلسیں گرم ہوئیں۔ انہی میں سید حسین شیرازی کو کشمیر کا قاضی بنایا گیا۔ سید احمد اصفہانی کئی کتابوں کے مصنف تھے۔ سید محمد خوارزمی اعلیٰ درجہ کے شاعر تھے۔ سید جلال الدین بخاری تصوف کے سربرآوردہ عالم تھے۔ سلطان کی فیاضی اور علم دوستی نے کشمیر کو علم و ادب کی ترقی و ترویج میں عراق اور خراسان کے ٹکر کا بنایا۔ ابوالقاسم فرشتہ رقمطراز ہے:۔

سلطان سکندر بمرتبۂ سخاوت داشت کہ از شنیدن آوازۂ آں دانشمندانِ عراق و خراسان و ماوراءالنہر ملازمتش آمدند و علم و فضل و اسلام در مملکتِ کشمیر رواج تمام پیدا کردہ نمونۂ عراق و خراسان گردید۔ [۵۲]

سلطان سکندر فیاضی اور دریا دلی میں ایسا مقام حاصل کر گیا کہ اس کی شہرت سنتے ہی عراق، خراسان اور ماوراءالنہر سے علماء اور دانشمند اس کی ملازمت اختیار کرنے کی غرض سے وارد کشمیر ہوئے جس سے کشمیر میں علوم کی ایسی عظیم الشان ترویج ہوئی کہ کشمیر، عراق اور خراسان کا مثنیٰ بن گیا۔

سلطان سکندر کے عہد میں امیر تیمور گورگانی اکناف و اطراف کو زیر و زبر کرتا ہوا آگے بڑھ رہا تھا ممکن تھا کہ وہ کشمیر کو بھی بربادی کا نشانہ بنادے۔ بلکہ قریب پہنچ بھی گیا تھا مگر سلطان سکندر نے تیمور کو کشمیر کی طرف رخ کرنے کا موقعہ دیئے بغیر دوستی کا ہاتھ بڑھانے میں پہل کی۔ اس نے اپنے ایک

---

[۵۱] ڈاکٹر صوفی: ج ۲ [۵۲] تاریخ فرشتہ ج ۲ ص ۳۴۱

درباری عالم مولانا نورالدین کے ذریعہ اس کو تحائف بھیج دیئے اور اطاعت نامہ بھی پیش کیا۔ تیمور اس سے خوش ہوا اور سکندر کے ایلچی کو خلعت سے نوازا۔ ساتھ ہی یہ مشورہ بھی دیا کہ سکندر شاہ کو اپنی فوج ہماری فوج میں شامل کرنی چاہیئے۔ [1]

سلطان زین العابدین اور علومِ اسلامیہ کی ترقی و ترویج

سلطان سکندر کے بعد اس کا بیٹا علی شاہ (۱۴۱۳ء تا ۱۴۱۹ء) سات سال تک تخت نشین ہوا۔ چونکہ وہ اس وقت چھوٹا تھا اس لئے عنانِ حکومت عملاً اس کے وزیرِ اعظم ملک سیف الدین کے ہاتھ میں رہی۔ وزیر موصوف نے بصدقِ دل اسلام قبول کیا تھا۔ اس کے تصلب کا اندازہ اس سے ہوگا کہ موصوف نے غیر مسلموں پر زیادتیاں کیں بلکہ جیسا کہ جون راج نے لکھا ہے، بعضوں کو وطن چھوڑنے پر مجبور بھی کیا۔ اسی بنا پر بعض راسخ العقیدہ ہندو اہلِ قلم سکندر سے زیادہ اسی نَو مسلم وزیرِ اعظم کو اپنی سخت تنقید اور غم و غصّے کا نشانہ بناتے ہیں [2] علی شیر چھ سال اور نو ماہ حکومت کرنے کے بعد [3] سیاست سے مکمل طور پر کنارہ کش ہوا اور زمامِ اقتدار اپنے بھائی سلطان زین العابدین کے حوالے کی اور خود حج کے ارادے سے ۸۲۶ھ میں حرمین کی جانب روانہ ہوا [4] مگر جموں پہنچنے پر اس کے غیر مسلم نانا نے (بلّا دیو) جو جموں کا راجہ بھی تھا، کشمیر واپس لوٹنے اور بھائی سے اقتدار دوبارہ حاصل کرنے پر اُبھارا۔ اور فوجی مدد کے ساتھ کشمیر واپس لوٹا دیا۔

سلطان زین العابدین (بڈشاہ) کو سلاطینِ کشمیر میں وہی مقام حاصل ہے جو مغل سلاطین میں اکبر کے لئے مخصوص ہے۔ مگر اکبر اور زین العابدین میں ایک واضح فرق یہ ہے کہ زین العابدین جمہوری قدروں کا معتقد ہونے کے ساتھ ساتھ باعمل مسلمان بھی تھا۔ صوم و صلوٰۃ کا بڑا پابند تھا، چند جلیل القدر روحانی پیشوا جن میں سید ناصر بیہقیؒ بھی ایک تھے، سے معنوی فیوض و برکات حاصل کرتا تھا [5] اس کے برعکس اکبر اسلام سے اعتقادی اور عملی دونوں حیثیتوں سے منحرف تھا۔ مُلّا عبدالقادر بدایونی کے بیانات میں اگرچہ مبالغہ آمیزی ضرور پائی جاتی ہے مگر اکبرِ اعظم کے ہندوانہ رسوم و بدعات پر عمل اور دینِ الٰہی کی تخلیق کو زین العابدین کی جمہوریت پسندی کے ساتھ کوئی مماثلت نہیں ہے۔

---

[1] تاریخ روضۃ الصفا: میرخواند ج ۶ ص ۳۱۸ [2] بطور مثال ملاحظہ کیجئے۔
Buddhism in Kashmir & Ladakh: J.N. Ganhar 145
[3] بہارستان شاہی (قلمی) [4] تاریخ حسن ج ۲ ص ۱۴۰

زین العابدین کو کشمیر پر پورے پچاس سال (۱۴۲۰ء تا ۱۴۷۰ء) تک حکومت کرنے کا موقع ملا۔ اس نے سب سے پہلے یہ کام کیا کہ اپنے باپ سکندر کے ہاتھوں جن غیر مسلموں کو جسمانی اور ذہنی اذیتیں پہنچی تھیں ان کی تلافی کی طرف توجہ دے دی۔ اس کی وجہ یہ ہوئی کہ سلطان زین العابدین ایک بار سخت بیمار ہوا۔ تمام اطبائے وقت، جو اس وقت کشمیر میں موجود تھے اس کا علاج کرنے میں ناکام ہوئے۔ مگر اچانک ایک معمولی درجہ کے پنڈت حکیم نے سلطان کی جان بچانے میں کامیابی حاصل کی۔ رو بصحت ہونے پر سلطان نے پنڈت سے طبابت کے معاوضہ کے بارے میں پوچھا اس نے سیم و زر سے بے نیازی کا اظہار کرکے مفرور کشمیری غیر مسلم باشندوں کی دوبارہ آبادکاری کی درخواست کی۔ سلطان نے نہ صرف یہ درخواست منظور کی بلکہ رواداری کا ایسا اعلیٰ ثبوت پیش کیا کہ راسخ العقیدہ مسلمان بدظن ہوئے اور انہوں نے اس پر کفر نوازی کا الزام عائد کیا سلطان نے پورے ملک (کشمیر) میں مذہبی آزادی کا فرمان جاری کیا اور مذہب میں جبر و قہر کا کلی خاتمہ کر دیا۔ اسی طرح غیر مسلموں کو اپنے مذہبی رسوم، آداب، معتقدات، عبادات اور شعائر پر عمل کرنے کی مکمل آزادی دے دی جتی[1] کہ ستی کی رسم سے بھی پابندی ہٹادی۔ وہ خود بھی ان کی مذہبی مجلسوں میں حاضر ہوتا تھا۔ گاؤکشی پر قانونی پابندی عائد کی۔ ٹیکس اور جزیہ کو ختم کیا۔ دربار کو جہاں مسلمان علماء اور شعراء سے آراستہ کیا وہاں اُن کے دوش بدوش ہندو مذہب اور بدھ مت[1] کے فضلاء کو بھی جگہ دی۔ مندروں کو تعمیر کرنے اور ان میں بتوں کو نصب کرنے کی پوری اجازت بخشی۔ غرض زین العابدین نے کشمیر کے غیر مسلم کے ساتھ غیر معمولی رواداری سے کام لیا۔ اسے مسلمان مؤرخین سلطان کا ناقابلِ عفو جرم قرار دیتے ہیں۔ ایک کشمیری مؤرخ کے الفاظ یوں ہیں۔

عیبِ کل و قصورِ تمام دے این بود کہ کفرہ کافری و بُت پرستی و بُت گری کہ بدولت سکندر بت شکن مغفور معدوم شدہ بود و در ممالکِ کشمیر ہیچ اثرے ازاں باقی نماندہ بود زین العابدین باز قواعدِ کفر و بُت پرستی بارپا ساخت[2]

زین العابدین میں اگر کوئی عیب اور قصور تھا تو بس یہ تھا کہ جو بُت پرستی اور بُت گری سکندر بت شکن مرحوم کے ہاتھوں معدوم ہو گئی اور جس کا کشمیر کے جملہ علاقوں میں نام و نشان باقی نہ رہا تھا زین العابدین نے پھر ان قواعدِ کفر و شرک کو زندہ کیا۔ (ترجمہ)

---

[1] مسٹر گنہار "[illegible] J.N. Ganhar" گمان کرتے ہیں کہ زین العابدین کے دو درباری علماء بودھابٹ "[illegible]" اور کرپورہ بٹ "Karpurabhatta" دونوں بدھ اہل علم تھے۔

[2] بہارستانِ شاہی (قلمی)

مؤذنِ رسولؐ بلالؓ کا صحیح لہجہ اور تلفظ

(حبیب ریحان ندوی لیکچرار اسلامک انسٹیٹیوٹ، البیضا ، لیبیا)

حضرت بلالؓ[1] رسول پاک صلی اللہ علیہ وسلم کے پہلے اور دائمی مؤذن تھے (دوسرے بعض مؤذن بھی تھے جن کا تذکرہ بعد میں کیا جائے گا) اور اذان کیوں کہ ایک شرعی اور تعبدی فعل ہے اس لئے اس کے لئے کسی ایسے ہی شخص کا انتخاب و تقرر شرعاً و عقلاً درست ہے جو اس شرعی فعل کو باتم و احسن وجوہ پورا کرسکے۔ اور جسکی زبان میں لکنت، عجمیت، غلطی اور لحن نہ ہو اور حقیقتِ حال بھی یہی ہے کہ حضرت بلالؓ خوش الحان، شیریں زبان اور فصیح الکلمات تھے۔ لیکن اس حقیقتِ عقلیہ و شرعیہ و تاریخیہ کے باوجود اکثر و بیشتر یہ جملہ عوام کی زبان سے سنا جاتا ہے کہ "بلالؓ اشھد کے شین کو اسھد سین سے تلفظ فرماتے تھے"۔ عوام کی سنی سنائی باتوں کی توضیح و تحقیق و تغلیط کہاں تک کی جائے کہ اسلامی زندگی میں عقیدہ و اعمال اور موت و حیات سے متعلق کتنے گوشوں میں غلط عقیدے، فاسد نظریات، بے بنیاد اور ضعیف کہانیاں، من گھڑت اور موضوع افسانے رائج ہوچکے ہیں، بہرحال ان کی اصلاح شرعاً ضروری ہے

---

[1] بلالؓ بن رباح مؤذن رسولؐ تھے، اذان کا منصب انتہائی عظیم شرف اور فضیلت ہے، اسلام کیوں کہ نسلی ـــــ تفوق و پندار کی بنیاد پر قائم نہیں بلکہ حسن نیت و حُسنِ عمل ہی اسلام میں رفع درجات کا موجب ہے، اس لئے اسلام نے اذان کا منصب بلالؓ کو عطا فرمایا تاکہ ساری دنیا میں یہ اعلان ہوجائے کہ حبشی ہو یا رومی فارسی ہو یا عربی سب شعائر اسلام کو ادا کرنے کے مجاز اور پابند ہیں۔ اور یہ مستشرقین یورپ کے علی الرغم عالمی دین اور بین الاقوامی مذہب ہے، صرف عربوں کا (باقی صفحہ ۹[illegible] پر)

لیکن جب کوئی غلط بات یا موضوع قصہ تحریری شکل میں آجائے تو اس کی تصحیح واجب اور فرض کا درجہ رکھتی ہے۔ بلکہ ایسی بات کو تصحیح اور تردید کا حاشیہ لگائے بغیر چھاپنا بھی شرعی مصلحت کے خلاف ہے مشہور دینی ہفت روزہ "صدق جدید" میں جناب عبدالرحیم خاں صاحب حیدرآبادی کے ایک مضمون میں یہ جملہ نظر سے گذرا "واضح ہو حضرت بلال (موذن رسول اللہ) شین کو سین پڑھتے تھے" [1] اس واضع خیال کی تردید میں صدق میں کوئی حاشیہ بھی نہیں لکھا گیا، بہرحال راقم نے اس واضع خیال کی توضیح بلکہ تردید

(باقی حاشیہ صفحہ ۳۷۰) دین نہیں ہے۔ بلال رضؓ کی آواز اچھی اور بلند بھی تھی اور ساتھ ہی ساتھ وہ ان چند نفوس میں سے تھے جنھوں نے اسلام کی دعوت پر سب سے پہلے لبیک کہا، بلال غلام تھے اور اسلام قبول کرنے کے جرم میں ان کو ایسی سخت سزائیں دی گئیں جن کے سننے سے رونگٹے کھڑے ہو جاتے ہیں لیکن بلال کی زبان احد احد کے دلربا نغمہ ہی میں محو رہی، صدیق اکبرؓ نے آپ کو خرید لیا اور خدا کے لئے آزاد کر دیا۔ فاروق اعظم رضؓ کا قول ہے کہ ابوبکر ہمارے سید (سردار) ہیں اور انھوں نے ہمارے سید کو آزاد کیا ہے، ہجرت کے بعد جب مدینہ میں اذان مقرر ہوئی تو حضورؐ نے بلال رضؓ کو اس کا حکم دیا اور حضورؐ کی وفات تک آپ یہ خدمت انجام دیتے رہے، مدفن سے پہلے بھی اذان دی جسدِ اطہر کے دفن کے بعد خلیفۂ رسول اللہ حضرت ابوبکرؓ سے انھوں نے کہا اگر آپ نے مجھے خدا کے لئے آزاد کیا ہے تو اب مجھے اذان کی خدمت سے معاف کر دیجئے، میں کسی کے لئے حضورؐ کے بعد اذان نہیں دینا چاہتا، خلیفہ نے ان کی درخواست منظور کر لی، پھر فضیلتِ جہاد کی وجہ سے آپ شام چلے گئے۔ شام میں حضرت عمرؓ کی درخواست پر ایک بار آپ نے اذان دی تھی تو اصحاب رسول اللہؐ کو رسول پاکؐ کا زمانہ یاد آ گیا تھا۔ حضورؐ نے فتح مکہ کے دن خانہ کعبہ کی چھت پر اذان دینے کا حکم بھی بلال رضؓ ہی کو دیا تھا، عیدین اور استسقا کے موقع پر حضورؐ کا نیزہ لے کر بھی آپ ہی چلتے تھے، بلال حبشیؓ نے ایک عربی لڑکی سے شادی کی اور فضیلتِ اسلام کی وجہ سے لڑکی والوں نے انہیں قبول کیا، حضورؐ کے ساتھ تمام غزوات میں شرکت کی سنہ ۲۰ھ میں دمشق میں انتقال ہوا۔

---

[1] صدق جدید مورخہ ۲۳ مارچ سنہ ۱۹۷۳ء

علمی طریقے پر ضروری سمجھی کیوں کہ اس میں ایک خلاف واقعہ بات بھی تھی جو علمی اسلوب بحث کے خلاف ہے نیز رسول اللہ کے صحابی جلیل رضؓ پر ایک غلط اتہام بھی ہے جس کی صفائی صحابہ سے محبت کرنے والے کا فرض ہے۔ زیر غور مسئلہ یعنی حضرت بلال رضؓ کا شین کی جگہ پر سین تلفظ کرنا، علمائے فن حدیث سے پوشیدہ نہیں رہ سکا، انھوں نے موضوع حدیثوں کی کتابوں میں اس سلسلے کی دو حدیثیں بیان کی ہیں، اور صراحت کے ساتھ انہیں موضوع بتایا ہے، ان دونوں کی قدرے تفصیل ہم کریں گے۔

ملا علی قاری کی رائے — شیخ ملا علی قاری[1] (متوفی ۱۰۱۴ھ) اپنی مختصر کتاب "الموضوعات الصغریٰ" میں حدیث نمبر ۵ کے ماتحت لکھتے ہیں۔

حدیث۔ ان بلالا کان یبدل الشین فی الاذان سینا لیس لہ اصل[2]

اس حدیث کی کہ بلال اذان میں شین کو سین سے بدل دیا کرتے تھے کوئی اصل نہیں ہے۔

محدثین کی اصطلاح میں لا اصل لہٗ کا مفہوم — اگر علمائے فن حدیث و اسناد "لا یصح" "لا یثبت" "لیس بصحیح" وغیرہ جیسے الفاظ کتب احادیث الاحکام میں استعمال کرتے ہیں، تو اس سے مراد اصطلاحی صحت کی نفی ہوتی ہے، جیسے امام بخاری اور دوسرے محدثین کتب احکام نے کی ہے، یعنی محدثین کی اصطلاح میں صحیح کی جو تعریف ہے وہ اس پر صادق نہیں آتی، ہاں حدیث حسن یا ضعیف ہو سکتی ہے لیکن اس سے مراد موضوع نہیں ہوتی۔ لیکن اس کے برعکس جب محدثین موضوعات کی کتابوں میں یہ یا اس سے مشابہ الفاظ

---

[1] نورالدین بن محمد بن سلطان الحرمی المکی، ملا علی قاری کے نام سے شہرت ہوئی۔ ملا مجکنی سید مخدوم فقیہہ و عالم، ہراۃ میں پیدا ہوئے، وہیں تعلیم پائی پھر مکہ رحلت کی اور وہاں کے شیوخ مثلاً ابی الحسن البکری اور ابن حجر ہیتمی سے اخذ کیا، وفات ۱۰۱۴ھ میں ہوئی، آپ کی تصنیفات سو سے زیادہ ہیں جن میں سے اکثر کتابوں کے خلاصے ہیں، تفسیر، حدیث، فقہ، تصوف، توحید، ہر موضوع پر آپ نے لکھا ہے، سخت حنفی تھے، مخالفین کی زبان میں تعالی یا غلو کی حد تک حنفی المذہب تھے۔

[2] المصنوع فی معرفۃ الحدیث الموضوع، المعروف بالموضوعات الصغریٰ، مطبوعہ مکتب المطبوعات الاسلامیہ حلب، سوریا، صفحہ ۳۰۔

یہ لئے ہیں تو اس سے مراد نفی حقیقی ہوتی ہے یعنی یہ کہ یہ حدیث موضوع ہے، اور اس میں صحت کا کوئی شائبہ بھی نہیں ہے (یہ موضوع اصطلاحی ہے) اور بعض محدثین نے اس فرق کو ملحوظ نہ رکھنے سے موضوع احادیث کے باب میں بڑی پریشانی اٹھائی ہے، جس کی تفصیل خارج از بحث ہے)

ملا علی قاری نے موضوعات صغری ہی میں دوسری حدیث نمبر ۱۵۹ کے ماتحت اس طرح لکھی ہے۔

حدیث سین بلال عند الله شین؛ قال ابن کثیر لیس له اصل [1] — یہ حدیث کہ بلال کا سین اللہ کے نزدیک شین ہے ابن کثیر نے کہا ہے کہ اس کی کوئی اصل نہیں ہے۔

موضوعات کبری میں | ملا علی قاری نے اپنی دوسری کتاب موضوعات کبری میں بھی اس دوسری حدیث کو نمبر ۲۲۹ کے ماتحت صفحہ ۲۲۱ پر نقل کیا ہے، اور انہیں الفاظ میں نقل کیا ہے جو پہلے لکھے جاچکے۔ اور پہلی حدیث کو نمبر ۱۸۱، کے ماتحت ہو بہو انھیں الفاظ میں نقل کیا ہے جو لکھے جاچکے ہیں، پھر رقم طراز ہیں کہ مزی [2] نے برہان السفاقسی [3] سے نقل کیا ہے کہ انہ اشتہر علی السنة العوام ولم نرہ فی شیئ من الکتب [4] یہ بات عوام

---

[1] ایضاً ۱۲ ۔ (مطابق حاشیہ صفحہ ۳/۲)

[2] یوسف بن عبدالرحمن بن یوسف ابوالحجاج، جمال الدین بن زکی ابی محمد القضاعی الکلبی المزی، ۶۵۴ھ ہجری میں حلب میں پیدا ہوئے۔ دمشق کے نواحی مزہ میں تربیت پائی، دمشق میں ۷۴۲ھ ہجری میں وفات پائی۔ اپنے عصر میں شام کے محدث تھے، حدیث کے حفاظ کبار میں سے تھے، لغت کے ماہر بھی تھے، فن حدیث سے متعلق متعدد کتابیں لکھیں، حافظ ابوعبداللہ ذہبی کا قول اس طرح وارد ہوا ہے "سب سے زیادہ حفاظ حدیث میں نے چار دیکھے، ابن دقیق العید ان میں افقہ الحدیث تھے، دمیاطی انساب کے سب سے زیادہ جاننے والے تھے۔ ابن تیمیہ متن حدیث کے سب سے بڑے حافظ تھے، اور مزی رجال حدیث (سند) کے سب سے بڑے عالم تھے۔

[3] ابراہیم بن محمد السفاقسی (بضم القاف) ابواسحاق برہان الدین، پیدائش ۶۹۷ھ وفات ۷۴۲ھ" مالکی فقیہ تھے، بجایۃ میں علم حاصل کیا پھر حج کیا اور علمائے مصر و شام سے استفادہ کیا، مدتوں فتوی اور تدریس کی خدمت انجام دی، ان کی مشہور تصنیفات میں "المجید فی اعراب القرآن المجید" اور "شرح ابن الحاجب" ہے

[4] الاسرار المرفوعہ فی الاخبار الموضوعہ المعروف بالموضوعات الکبری مطبوعہ دار الامانة، بیروت صفحہ ۱۲۱ -

کی زبانوں پر مشہور ہے لیکن ہم نے اس کو کسی بھی کتاب میں نہیں دیکھا۔

عصر تدوین حدیث کے بعد اب کوئی نئی حدیث نہیں

جو حدیث بھی حفاظِ حدیث کے سینوں میں یا پھر تدوینِ حدیث کے بعد ان کے سینوں میں موجود نہ ہو وہ یقیناً موضوع ہے۔ مزّی خود بھی حفاظِ حدیث میں ہیں، ان کے علم میں نہ ہونا بھی موضوع ہونے کی دلیلوں میں سے ایک ہے، کیوں کہ کوئی معتدبہ اور ثقہ حافظ اگر یہ کہے کہ میں اس حدیث کو نہیں جانتا، عصر تدوین و استقراء حدیث کے بعد (عصر صحابہ و تابعین میں یہ ممکن ہے کہ کسی حدیث کی خبر دوسرے کو نہ ہو) اور اس پر کسی دوسرے حافظ نے تعقیب نہ کی ہو۔ تو وہ بلا شبہ موضوع ہے جیسے کہ یہ قصہ، پھر مزّی جیسے حافظ حدیث کا یہ قول کہ کسی حدیث کی کتاب میں ہم نے اسے نہیں پایا اس بات کے لئے حجت کامل ہے کہ یہ موضوع ہے۔

سخاوی کا قول

شمس الدین محمد بن عبدالرحمٰن سخاویؒ[1] نے مقاصد حسنہ میں پہلی حدیث کو نمبر ۲۲۱ کے ماتحت نقل کیا ہے اور برہان سفاقسی کا وہی قول نقل کیا ہے جو اوپر لکھا جا چکا ہے[2] پھر نمبر ۵۸۲ کے ماتحت سین بلال عند اللہ شین والی حدیث بھی بیان کی ہے، اور پھر ابن کثیرؒ[3] کا قول بھی نقل کیا ہے[4]، اس کے بعد لکھتے ہیں،

---

[1] محمد عبدالرحمٰن بن شمس الدین السخاوی، مصر کے ایک دیہات "سخا" کے رہنے والے تھے، ولادت قاہرہ میں ۸۱۳ھ میں اور وفات مدینہ میں ۹۰۲ھ میں ہوئی، مورخ حجہ تھے، تفسیر، حدیث اور ادب کے عالم تھے، عالم اسلامی کے طویل سیاحت و زیارت کی، تقریباً دو سو کتابوں کے مولف ہیں، سب سے مشہور کتاب "الضوء اللامع فی اعیان القرن التاسع" بارہ حصوں میں ہے۔

[2] المقاصد الحسنہ فی بیان کثیر من الاحادیث المشتہرۃ علی السنۃ الناس، مطبوعہ مکتبہ الخانجی، صفحہ ۱۲۲

[3] اسماعیل بن عمر بن کثیر بن ضوء بن کثیر، عماد الدین، ابو الفداء، پیدائش ۷۰۱ھ میں بصری، شام میں اور وفات ۷۷۴ھ میں دمشق میں ہوئی، قرآن و حدیث اور نحو پر عبور تھا، حفاظ حدیث میں اہم مقام ہے، مورخین کی صف اول میں سمجھے جاتے ہیں، مفسرین کے زمرہ میں بھی آتے ہیں، فقیہ بھی تھے، متعدد شیوخ سے استفادہ کیا، ابن تیمیہ بھی آپ کے شیخ تھے، مصر و حجاز کے سفر بھی آپ نے کیے تھے، مشہور تالیفات میں تفسیر ابن کثیر اور البدایہ والنہایہ ہیں نیز حدیث کی متعدد کتابیں بھی مطبوعہ و مخطوطہ ہیں۔ [4] ص ۱۵۴ ابن کثیر کا یہ قول نقل کیا ہے "انّہ لیس لہ اصل ولا یصح" اس کی کوئی اصل (حقیقت) نہیں اور یہ صحیح نہیں ہے۔

ولكن اورده الموفق بن قدامه في المغني بقوله روي ان بلالا كان يقول اشهد يجعل الشين سينا، والصحيح الاول وقد ترجمه غير واحد بانه كان لدي (ندي) الصوت حسنه فصيحه وقال النبي صلى الله عليه وسلم لعبد الله بن زيد صاحب الرؤيا القه عليه اي على بلال فانه اندى صوتا منك ولو كانت فيه لثغه لتوفرت الدواعي على نقلها ولعابها اهل النفاق والضلال المجتهدين في التنقيص لاهل الاسلام[1]

لیکن موفق ابن قدامہ نے مغنی میں یہ بیان کیا ہے کہ یہ روایت بیان کی گئی ہے کہ بلال اشہد کے شین کو سین کر لیتے تھے، لیکن پہلی بات ہی معتبر ہے کیونکہ ان کے ترجمہ (سوانح) میں ایک سے زیادہ نے یہ بیان کیا ہے کہ ان کی آواز بلند اچھی اور فصیح تھی اور نبی صاحب نے صاحب رویا عبداللہ بن زیدؓ سے فرمایا کہ ان پر یعنی بلالؓ پر الفاظ اذان کی تلقین کرو کہ وہ تم سے زیادہ بلند اچھی اور شیریں آواز والے ہیں اور اگر ان میں لحن ہوتا تو اس بات کے اسباب متوفر تھے کہ اس کو نقل کیا جاتا اور اہل نفاق وضلال جو اہل اسلام کی تنقیص کی پوری کوشش کرتے ہیں وہ عیب جوئی کے ساتھ اسکو ضرور بیان کرتے۔

ندی و اندی کا مفہوم

ابن قدامہ کے قول پر جرح ان کی اصل کتاب کی طرف رجوع کرنے کے بعد اگلے صفحہ میں کی جائے گی یہاں مختصر طور پر تین چیزیں بیان کرنا ضروری ہیں جن سے عبارت کی توضیح ہو گئی، پہلی بات تو یہ کہ کتاب میں مطبعی غلطی کی وجہ سے ندی کی جگہ لدی لکھا ہوا تھا، علمی امانت کے طور پر اسے باقی رہنے دیا گیا ہے لیکن بریکٹ میں اس کی تصحیح، عبارت کی اگلی سطروں اور حدیث و تراجم کی کتابوں کی روشنی میں کرلی گئی ہے، دوسری بات یہ کہ ندی اور اندی کے معنی اردو، عربی یا مختصر عربی لغات میں بلند آواز یا دور جانے والی آواز ہی کیے گئے ہیں۔ میں نے ترجمے میں وہ معنی لکھے ہیں جو مراجع میں موجود ہیں، یعنی بلند آواز کے علاوہ آواز کی اچھائی اور

---

[1] المقاصد الحسنہ صفحہ ۹۴۔

اور شبیر بنی بھی، ابن منظور جمال الدین ابن مکرم[1] کا ایک قول شاہد کے لئے پیش کرتا ہوں

وفی حدیث الاذان انہ اندی صوتا	اذان کی حدیث میں ہے اندی صوتا یعنی اونچی
ای ارفع و اعلیٰ وقیل احسن واعذب	اور بلند اور کہا گیا ایچی، شیریں اور دور جانے والی
وقیل ابعد	

اور عقلی و شرعی دونوں طریقوں پر یہ بات تسلیم کی جاسکتی ہے کہ یہ سارے ہی لغوی معنی حضرت بلال رضؓ کی آواز میں موجود تھے، کیوں کہ حضور صؐ کا انتخاب نماز کے اعلان اور اس تعبدی فعل کے لئے کسی ایسے شخص کا سمجھ میں نہیں آتا جس کی صرف آواز بلند ہو لیکن تلفظ صحیح نہ ہو اور لکنت و عجمیت پوری طرح ظاہر ہو

لثغ کے لغوی معنی | تیسری بات یہ کہ لثغ کا ترجمہ اختصار کی غرض سے راقم نے لحن کرلیا، یعنی غلطی و عجمیت۔ لثغ کے معنی کی حقیقت یہ ہے کہ زبان سے ایک حرف کے بجائے دوسرا حرف نکلے اور صحیح طور پر الفاظ ادا نہ ہو سکیں۔ اس کے معنی بھی ہمیں ابن منظور کی مدد سے حل کرنے پڑیں گے۔ ملاحظہ ہوں۔

اللثغة ان تعدل الحرف الیٰ حرف غیرہ	لثغہ یہ ہے کہ حرف کو دوسرے حرف سے بدل لیا جائے۔
والالثغ الذی لا یتکلم بالراء وقیل ھو الذی	الثغ وہ ہے جو رہ نہ بول سکے یا را سے غ سے بدل دے
یجعل الراء غینا او لاما او یجعل الراء فی	یا ل سے، یا ر کو اپنی زبان کی نوک سے ادا کرے یا ص
طرف لسانہ او یجعل الصاد فاء وقیل ھو الذی	کو ف بنا دے، اور کہا گیا ہے کہ وہ جس کی زبان س
یتحول لسانہ عن السین الی الثاء وقیل ھو الذی	سے ث کی طرف پھر جائے، اور کہا گیا ہے کہ وہ جو بھاری
لا یتم رفع لسانہ فی الکلام وفیہ ثقل وقیل	پن کی وجہ سے گفتگو میں زبان کو اونچا نہ کر سکے، اور کہا گیا
ھو الذی لا یبین الکلام وقیل ھو الذی	ہے کہ وہ واضح کلام نہ کر سکے اور کہا گیا ہے کہ وہ جس کی

---

[1] محمد بن مکرم بن علی، ایک قول یہ ہے کہ رضوان بن احمد ابی القاسم بن حقہ بن منظور الانصاری الافریقی المصری، جمال الدین ابا الفضل پیدائش ۶۳۰ھ وفات ۷۱۱ھ، لغت کی مشہور کتاب "لسان العرب" کے مولف جس میں لغت کی کتابوں تہذیب، محکم، صحاح، جمہرہ، نہایہ گویا سب کو جمع کر دیا گیا ہے، آپ عالم و ادیب و فقیہہ بھی تھے، کئی طویل کتابوں کی تلخیص بھی کی۔ طرابلس کا منصب قضا بھی سنبھالا۔ سیوطی نے لکھا ہے کہ "وعندہ تشیع بلا رفض" ان کا میلان تشیع کی جانب تھا لیکن رافضی نہیں تھے یعنی غیر متعصب تھے اور اس کی دلیل یہ ہے کہ صحابہ کرام رضؓ اور خصوصاً شیخین ابوبکر و عمر رضؓ کے ناموں اور اقوال و آثار کو انتہائی ادب کے ساتھ نقل کرتے ہیں بلکہ حجت اور دلیل کے طور پر پیش کرتے ہیں۔

قصر لسانہ عن موضع الحرف ولحق موضع اقرب الحروف من الحرف الذی یعثر لسانہ[1]

زبان اصل حرف تک پہنچنے سے قاصر رہے اور اس حرف سے جو زیادہ قریب حرف ہے اس سے مل جائے

عجلونی کی توضیح | شیخ محمد العجلونی الجراحی متوفی ۱۱۶۲ھ[2] نے کشف الخفا میں حدیث نمبر ۱۹۵ کے ماتحت پہلی حدیث بیان کی ہے اور پھر اس طرح لکھا ہے۔

قال فی الدرر لم یرد فی شیٔ من الکتب وقال القاری لیس لہ اصل، وقال البرھان السفاقسی نقلا عن الامام المزی انہ اشتھر علی السنۃ العوام ولم یرد فی شیٔ من الکتب[3]

دُرر میں کہا ہے کہ یہ کسی کتاب میں نہیں اور ملا علی قاری نے کہا ہے کہ اس کی کوئی اصل نہیں ہے، اور برہان سفاقسی نے امام مزی سے نقل کیا ہے کہ یہ عوام الناس کی زبان پر مشہور ہو گئی ہے لیکن کسی بھی کتاب میں اس کا تذکرہ موجود نہیں ہے۔

پھر سین بلال عند اللہ شین والی حدیث نمبر ۱۵۲۰ کے ماتحت بیان کی ہے اور ابن کثیر کا قول نقل کرنے کے بعد حضرت بلال رضی اللہ عنہ کی فصیح الکلامی اور عبد اللہ بن زید[4] کی اذان کا قصہ اور اہل نفاق کی عیب جوئی اور اہل حدیث

---

[1] لسان العرب، جلد ۱۰، صفحہ ۳۳۲، مادہ لثغ

[2] اسماعیل بن محمد بن عبد الہادی الجراحی العجلونی الدمشقی، عجلون میں ۱۰۸۷ھ میں پیدا ہوئے اور دمشق میں ۱۱۶۲ھ میں وفات ہوئی اپنے زمانہ میں شام کے محدث تھے، کشف الخفا کے علاوہ بخاری کی شرح الفیض الجاری کے نام سے لکھی جو مکمل نہیں ہوئی۔ [3] کشف الخفاء ومزیل الالباس عما اشتہر من الاحادیث علی السنۃ الناس مطبوعہ دار احیاء التراث العربی بیروت، جلد اول، صفحہ ۲۳۳ [4] عبد اللہ بن زید بن عبد ربہ وہ صحابی جنہیں اذان کے کلمات خواب میں القا ہوئے تھے اور انہوں نے آکر رسول پاک کو اطلاع دی تھی، آپ ان معدودے چند صحابہ میں سے تھے جو اسلام سے قبل عربی کتابت جانتے تھے، آپ انصاری تھے اور بیعت العقبہ ثانیہ میں بیعت کی تھی تمام غزوات میں حضور کے ساتھ شرکت کی فتح مکہ میں بنی حارث بن خزرج کا جھنڈا ان کے ہاتھ میں تھا۔ ۳۲ھ میں ۶۴ سال کی عمر میں انتقال ہوا۔ اور انہیں حضرت عثمان نے نماز جنازہ پڑھائی۔ [5] کشف الخفا جلد اول صفحہ ۲۶۴-۲۶۵

کہ بیان کرنے کی صورت پر معمولی الفاظ کی تغیر کے ساتھ وہی قول نقل کیا ہے جو ہم سخاوی سے نقل کر چکے ہیں پھر لکھتے ہیں :۔

وقال العلامہ ابراہیم الناجی واشھد باللہ ان سیدی بلالا ماقال اسھد بالسین المھملۃ قط کما وقع لموفق الدین ابن قدامہ وقلدہ ابن اخیہ الشیخ ابوعمر شمس الدین فی شرح کتابہ المقنع ورد علیہ الحفاظ کما بسطتہ فی ذکر موذنیہ بل کان من افصح الناس وانداھم صوتا [1]

اور علامہ ابراہیم ناجی نے کہا میں خدا کو گواہ بناتا ہوں کہ میرے آقا بلال نے اسھد سین مہملہ یعنی غیر منقوط سین کے ساتھ کبھی نہیں کہا جیسا کہ غلط طور پر یہ شبہ ابن قدامہ کو واقع ہوا اور انھوں نے اس کو لکھا اور ان کے بھتیجے شیخ ابو عمر شمس الدین نے کتاب کی شرح مقنع میں ان کی تقلید کی اور اس بات کی حافظ حدیث نے تردید کر دی ہے جس کی تفصیل میں حضور کے موذنوں کے تذکرہ میں بیان کر چکا ہوں بلکہ بلال لوگوں میں فصیح تر اور آواز کے اعتبار سے سب سے اچھے تھے۔

ابن قدامہ کا استدلال [2] | المغنی کی طرف رجوع کرنا میرے لئے علمی طور پر واجب ہو گیا، راقم نے باب الاذان میں

---

[1] کشف الخفاء جلد اول صفحہ ۱۹۴۔ ۲۶۵۔ [2] عبد اللہ احمد بن محمد بن قدامہ ۵۴۱ھ میں جماعیل میں پیدا ہوئے دس سال کی عمر میں اہل خانہ کے ہمراہ دمشق میں آئے، قرآن پڑھا اور مختصر خرقی (فقہ حنبلی کی کتاب) حفظ کی اپنے والد اور ابوالمکارم سے تعلیم حاصل کی پھر بغداد آئے اور متعدد علماء سے سماعت کی جن میں عبد القادر جیلانی بھی تھے پھر مکہ میں سماعت کی، مذہب، اختلافات اور اصول میں مہارت پیدا کی پھر بغداد میں چار سال مقیم رہے پھر دمشق واپس آئے، دوبارہ بغداد آئے اور آخر کار دمشق واپس آ کر انھوں نے مشہور آفاق کتاب "المغنی فی شرح الخرقی" لکھی جو فقہ حنبل میں بلند پایہ مرجع ہے، آپ زاہد تھے، دنیا سے کنارہ کش تھے، زہد کی وجہ سے علم کتاب و سنت سے کنارہ کش نہیں ہو گئے تھے، نرم خو، حسن اخلاق کے پیکر، مساکین سے محبت کرنے والے، سخاوت آپ کا شعار تھا آپ کے چہرہ سے انوار کی بارش ہوتی تھی جو آپ کو دیکھتا تھا گویا صحابہ کرام کا اس نے دیدار کر

ایک مسئلہ کے ماتحت یہ بحث پائی جاتی ہے (ابن قدامہ نے بیان کیا ہے کہ اذان میں لحن (یعنی گانا یعنی آواز میں تغیر یا غلطی وغیرہ کے) متعلق کیا مسئلہ ہے، پھر اس کے دو جواب لکھے ہیں ایک قول یہ ہے کہ ایسی اذان صحیح ہوگی کیونکہ اذان کا مقصود (یعنی اعلان و اعلام) اس سے پورا ہوگیا اور دوسرا یہ کہ صحیح نہیں ہوگی۔ ملاحظہ ہو۔

احدھما یصح لان المقصود یحصل منہ فھو کغیر الملحن والآخر لا یصح لما روی الدار قطنی باسنادہ عن ابن عباس قال کان للنبی ﷺ موذن یطرب فقال رسول اللہ ان الاذان سھل سمح فان کان اذانک سھلا سمحا[1] والا فلا تؤذن[2]

ایک قول یہ کہ صحیح ہے کیونکہ اس سے مقصد حاصل ہوگیا اس لئے وہ ایسی ہی ہے جیسے غیر ملحن (اذان) دوسرا قول یہ کہ صحیح نہیں ہے کیونکہ دارقطنی نے سند کے ساتھ ابن عباس سے روایت کی ہے کہ نبی کا ایک مؤذن مطربانہ آواز میں اذان دیتے تھے ان سے رسول خدا نے فرمایا، اذان آسان اور سادہ ہونی چاہیئے۔ پس اگر تمہاری اذان ایسی ہو تو ٹھیک ہے ورنہ اذان نہ دو۔

(باقی آئندہ)

صفحہ سابق کا بقیہ حاشیہ یہ لکھا ہے، یعنی متبع سنت تھے، قرآن تفسیر حدیث اور فقہ کے امام تھے، سوانح میں لکھا ہے کہ "یقرأ فی اللیل والنہار سبعا من القرآن" یعنی رات اور دن میں قرآن کا ساتواں حصہ تلاوت کرتے تھے، اور یہ رسول پاک کی بیان کردہ اجازت ہے، مراد سات قرآن کی تلاوت نہیں جیسا کہ بعض اولیاء اور بزرگوں کے متعلق دو، چار اور آٹھ قرآن روزانہ تک کی روایات تذکرہ اولیاء جیسی کتابوں میں مذکور ہیں کیونکہ یہ روایتیں غیر متعلق ہونے کے علاوہ غیر شرعی بھی ہیں، احادیث قرآن سے متعلق جو شرعی تفصیلات اور علماء کے اقوال اور فتوے ہیں یہ ان کے مخالف ہیں جن کی تفصیل کا یہ موقع نہیں۔

---

[1] المغنی لابن قدامہ، مطبوعہ مطبعۃ الامام، قاہرہ، جلد اول صفحہ ۳۶۵

بخاری نے باب رفع الصوت بالنداء [illegible]

[illegible] "اذن اذانا سمحا [illegible]"

[2] المغنی لابن قدامہ، مطبوعہ مطبعۃ الامام، قاہرہ جلد اول صفحہ ۳۶۵۔

تبصرے

ابن کثیر حیاتہ ومؤلفاتہ از ڈاکٹر مسعود الرحمٰن خاں الندوی تقطیع کلاں ضخامت ۳۰۲ صفحات ٹائپ باریک مگر روشن ۴۰/- پتہ :- پبلیکیشن ڈپارٹمنٹ علی گڈھ مسلم یونیورسٹی علی گڈھ

علامہ ابن کثیر (۷۰۰ — ۷۷۴ھ) آٹھویں صدی ہجری کے مشہور جلیل القدر محدث، مفسر اور مورخ ہیں، ان کی تفسیر **البدایۃ والنہایۃ** جو ضخیم مجلدات میں ہیں ارباب علم وفضل میں نہایت مقبول اور متداول ہیں، لائق مؤلف نے علی گڈھ مسلم یونیورسٹی سے پی ایچ ڈی کی ڈگری حاصل کرنے کی غرض سے ایک تحقیقی مقالہ "ابن کثیر کا مطالعہ ایک مورخ کی حیثیت سے ان کی کتاب البدایۃ والنہایۃ کی روشنی میں" کے نام سے عربی میں لکھا تھا۔ زیر تبصرہ کتاب اس طویل مقالہ کا پہلا حصہ ہے جو علامہ کے سوانح حیات اور ان کی تصنیفات وتالیفات کے ذکر تک محدود ہے۔ اس میں علامہ کی ولادت، خاندان، تعلیم وتربیت، اسفار، اساتذہ اور تلامذہ اور تصنیفات وتالیفات جن میں مطبوعات، مخطوطات، مفقودات اور مجہولات سب شامل ہیں اور تاریخ وفات وغیرہ ان سب پر نہایت جامعیت اور تحقیق سے کلام کیا گیا ہے۔ بڑی بات یہ ہے کہ لائق مرتب نے علامہ کے بعض خاص حالات اور سوانح یا ان کے اساتذہ اور تلامذہ اور ان کی تالیفات کے اعداد وشمار جو ارباب تراجم کے ہاں مذکور نہیں ہیں ان سب کو بڑی دیدہ ریزی سے البدایۃ والنہایۃ سے ہی اخذ کیا ہے اس طرح یہ کتاب بڑی حد تک علامہ کی خود نوشت سوانح عمری بن گئی ہے اور اس سے ارباب تراجم کے بعض متعلقہ بیانات کی تغلیط یا مختلف فیہ امور کی تصحیح ہو جاتی ہے، ابن کثیر کا عہد آٹھویں صدی ہجری

علمی اور فکری اعتبار سے سخت جمود اور انحطاط و تنزل کا دور تھا، درس کی کثرت تھی لیکن ہمارے
زمانے کے مدارس کی طرح درس کا طریقہ فنی کے بجائے کتابی تھا اور متون کے حفظ پر زور دیا جاتا تھا
تالیفات کی بھرمار تھی لیکن ان کا دائرہ تحشیہ، تذییل، تلخیص اور تشریح و توشیح تک محدود
تھا۔ علما میں مجادلہ اور مناظرہ کا عام رواج تھا۔ سماج اوہام و اباطیل کا شکار تھا۔ سیاسی اعتبار
سے طوائف الملوکی عام تھی۔ کتاب کے باب اول میں "ابن کثیر کا زمانہ" کے زیر عنوان ان حالات
کی تصویر کشی کی گئی ہے۔ آخر میں معمول اشاریوں کے علاوہ چند دلچسپ فہرستوں میں یہ بتایا
گیا ہے کہ کن کن متون کو کتنے لوگوں نے حفظ کیا تھا۔ غرض کتاب بڑی معلومات افزا اور مطالعہ
کے لائق ہے۔

انگریزی ترجمۂ ترجمان القرآن۔ ج ۳۔ از ڈاکٹر سید عبداللطیف مرحوم ضخامت ۵۰۰
صفحات، ٹائپ بہتر، قیمت مجلد ۔/۵۰ پتہ ڈاکٹر سید عبداللطیف ٹرسٹ شادی خانہ
بلنگ کوٹھی۔ حیدر آباد دکن۔

ڈاکٹر سید عبداللطیف صاحب مرحوم انگریزی و اردو کے نامور ادیب، اسلامیات
کے فاضل اور صاحب ذوق و شوق مسلمان تھے۔ قرآن مجید سے عشق رکھتے تھے، چنانچہ آپ
نے قرآن مجید کا انگریزی میں ترجمہ بھی کیا تھا جو ارباب علم میں بہت مقبول ہوا۔ مولانا ابوالکلام آزاد
کے ساتھ غیر معمولی عقیدت و ارادت اور کتاب کی اہمیت کے باعث ترجمان القرآن جو سورۂ توبہ
سے سورۂ المومنون تک پندرہ سورتوں کے ترجمہ و تفسیر پر مشتمل ہے [illegible] میں پریس میں
چلے جانے کے باوجود اب تک شائع نہ ہو سکی تھی۔ آخر ڈاکٹر صاحب کے چند شاگردوں اور دوستوں
نے خود اس جلد کی طباعت و اشاعت کے اخراجات کا ذمہ لیا اور یہ گوہر مقصود منظر عام پر آگیا۔ جو
حضرات ترجمان القرآن اور ڈاکٹر صاحب کے انگریزی ترجمہ کی اہمیت سے واقف ہیں وہ
جانتے ہیں [illegible]
[illegible]

خطباتِ ماجد: از محمد صادق صاحب دریابادی تقطیع متوسط ضخامت ۱۱۲ صفحات کاغذ کتابت و طباعت اعلیٰ قیمت مجلد دس روپیہ پتہ: ادارۂ انشائے ماجدی نمبر ۴/۱۴ پنڈرا بہران، کلکتہ ۷۳۔

یہ کتاب مولانا عبدالماجد دریابادیؒ کے ان چار خطباتِ نکاح پر مشتمل ہے جو مولانا نے اپنی ایک بھتیجی اور تین صاحبزادیوں کے نکاح کے موقع پر پڑھ کر سنائے تھے یہ چاروں نکاح انتہائی سادگی سے انجام پذیر ہوئے، کسی قسم کی کوئی رسم ادا نہیں کی گئی، چوں کہ موضوع اور محل و موقع ایک ہی ہے اس لئے اجمال و تفصیل اور الفاظ کے ادل بدل کے ساتھ مضامین سب خطبات کے تقریباً یکساں ہیں، یہ خطبات نہایت مؤثر اور رقت انگیز ہیں اور حد درجہ سبق آموز و عبرت آفریں، ان میں مولانا نے ماں باپ کے گھر سے بیٹی کی رخصتی کی جو منظر کشی کی ہے اسے پڑھ کر وہی اثر ہوتا ہے جو اسی موقع کے لئے لکھی گئی امیر خسرو اور حبیب قوال کی نظموں کا ہوتا ہے۔ اس کے علاوہ ان خطبات میں اسلام میں نکاح کی اہمیت، حقوق زوجین، اور حسنِ معاشرت کے احکام و فوائد پر بھی انشائے ماجدی کی گلکاریوں کے ساتھ بھرپور روشنی ڈالی گئی ہے۔ اسی بنا پر مہدی افادی کے لفظوں میں یہ خطبات اردو ادب میں "خاصہ کی چیز" اپنی نوعیت میں منفرد اور ہر مسلمان کے مطالعہ کے لائق ہیں۔

تذکرۂ خاندانِ عزیزی: از حکیم سید ظل الرحمٰن، ضخامت ۱۷۴ صفحات تقطیع متوسط طباعت و کتابت بہتر قیمت ۳۰/ پتہ: شفاء الملک میموریل کمیٹی، علی گڑھ۔

برصغیر ہند و پاک میں جو نامور اطبا پیدا ہوئے ان کی حذاقتِ فن اور محیر العقول علاج کے قصے اور کہانیاں زبان زد خاص و عام ہیں، لیکن گذشتہ دو سو ڈھائی سو برس سے ہمارے زمانہ تک طبِ یونانی کے نہایت اہم مرکز جن کا فیض برصغیر کے گوشے گوشے میں پہنچا دہلی و لکھنؤ کے رہے ہیں۔ دہلی میں شریفی خاندان اور لکھنؤ میں خاندانِ عزیزی کے [illegible] لکھنؤ کے اطبا، ان دونوں خاندانوں نے طبِ یونانی کی جو نہایت عظیم الشان خدمات انجام دی

علاوہ اس فن کی تاریخ کے اوراق زریں ہیں۔ شریفی خاندان پر بہت کچھ لکھا گیا ہے۔ ضرورت تھی کہ خاندانِ عزیزی کا بھی ایک مفصل تذکرہ مرتب کیا جائے، خوشی کی بات ہے کہ اس ضرورت کی تکمیل ایک ایسے فاضل اہلِ قلم کے ہاتھوں عمل میں آئی جو خود اس خاندان کے فیض یافتہ، تاریخ طب کے مبصر اور علی گڑھ کے طبیہ کالج میں علم الادویہ کے ریڈر ہیں، چنانچہ اس کتاب میں خاندان کے مورث اعلیٰ حکیم محمد یعقوب (از سنہ ۱۰۹۱ء تا سنہ ۱۸۶۲ء) سے لیکر حکیم محمد صابر رضا متوفی سنہ ۱۹۴۲ء تک چالیس اطبا کے حالات و سوانح، اُن کے معمولات، علاج کے طریقے، خاص خاص نسخے، علمی ادبی اور فنی کمالات و خدمات، ان سب چیزوں کا ذکر بسط و تفصیل سے مستند حوالوں کے ساتھ بڑی تحقیق سے کیا ہے۔ ان مذکورہ بالا اطبا کے علاوہ اور بہت سے اطبا کا ذکر ضمنی آگیا ہے ان پر بھی مفید اور معلومات افزا نوٹ لکھے گئے ہیں، غرض کہ یہ کتاب علمی تاریخی اور فنی اعتبار سے بڑی قابلِ قدر اور لائق مطالعہ ہے۔ شروع میں مولانا سید ابوالحسن علی اور پھر خود مصنف کا مقدمہ اور آخر میں ماخذ کی طویل فہرست، یہ بھی کام کی چیزیں ہیں۔

معاصرین از مولانا عبدالماجد دریابادیؒ۔ تقطیع متوسط ضخامت ۲۳۲ صفحات کتابت طباعت اور کاغذ اعلیٰ قیمت ۔/۲۰ پتہ:۔ حکیم عبدالقوی کچہری روڈ، لکھنؤ۔

اس کتاب میں مولانا نے ایسے اسی حضرات کا تذکرہ کیا ہے جن سے مولانا کی ملاقات اور صحبت رہی ہے۔ ان حضرات میں اکابر علماء و مشائخ بھی ہیں، نامور ادبا، شعرا، لیڈر مصنف، محقق اور اخبار نویس بھی۔ مشہور اور غیر مشہور، چھوٹے بڑے سب، یہ تذکرے اگرچہ مختصر ہیں اور ایک تعارفی نوٹ کی حیثیت رکھتے ہیں، پھر یہ بھی ضروری نہیں ہے کہ مولانا نے جس شخص کے متعلق اپنا جو تاثر نقل کیا ہے وہ صحیح ہی ہو، تاہم ان مضامین کی ادبی اور سوانحی قدر و قیمت ناقابلِ انکار ہے۔

عظیم الشان صحیح بخاری

کا

اُردُو ترجمہ

"انوار الباری"

مصنف حضرت علامہ محمد انور شاہ کشمیریؒ

مؤلف

مولانا سید احمد رضا صاحب بجنوری۔ جنھوں نے اپنی زندگی کا
ایک بڑا حصہ دینی کتابوں کے اہم کاموں میں وقف کر دیا ہے

جس کی مثال

ایسے صاحبِ ذوق حضرات میں کم ملتی ہے۔

یہ کتاب

آٹھ اجزاء میں مکمل ہے۔

ہمارے یہاں سے اس پتہ پر

خرید فرمائیں

سیٹ قیمت غیر مجلد ــــــ ۹۲/- روپے صرف

مکتبہ برہان جامع مسجد دہلی

ندوۃ المصنفین دہلی کا علمی و دینی ماہنامہ

مرتبہ
سعید احمد اکبر آبادی

مطبوعات ندوۃ المصنفین دہلی

سنہ ۱۹۳۹ء اسلام میں غلامی کی حقیقت۔ اسلام کا اقتصادی نظام۔ قانونِ شریعت کے نفاذ کا مسئلہ۔
تعلیماتِ اسلام اور مسیحی اقوام۔ سوشلزم کی بنیادی حقیقت۔

سنہ ۱۹۴۰ء غلامانِ اسلام۔ اخلاق و فلسفۂ اخلاق۔ فہم قرآن۔ تاریخِ ملت حصہ اول "نبی عربی صلعم"۔ صراطِ مستقیم (انگریزی)

سنہ ۱۹۴۱ء قصص القرآن جلد اوّل۔ وحی الٰہی۔ جدید بین الاقوامی سیاسی معلومات حصہ اول۔

سنہ ۱۹۴۲ء قصص القرآن جلد دوم۔ اسلام کا اقتصادی نظام (طبع دوم بڑی تقطیع مع ضروری اضافات)
مسلمانوں کا عروج و زوال۔ تاریخِ ملت حصہ دوم "خلافتِ راشدہ"۔

سنہ ۱۹۴۳ء مکمل لغات القرآن مع فہرستِ الفاظ جلد اوّل۔ اسلام کا نظامِ حکومت۔ سریہ۔ تاریخِ ملت حصہ سوم "خلافتِ بنی امیہ"

سنہ ۱۹۴۴ء قصص القرآن جلد سوم۔ لغات القرآن جلد دوم۔ مسلمانوں کا نظامِ تعلیم و تربیت (کامل)

سنہ ۱۹۴۵ء قصص القرآن جلد چہارم۔ قرآن اور تصوف۔ اسلام کا اقتصادی نظام (طبع سوم جس میں غیر معمولی اضافے کئے گئے)

سنہ ۱۹۴۶ء ترجمان السنہ جلد اوّل۔ خلاصہ سفرنامہ ابن بطوطہ۔ جمہوریہ یوگوسلاویہ اور مارشل ٹیٹو۔

سنہ ۱۹۴۷ء مسلمانوں کا نظمِ مملکت۔ مسلمانوں کا عروج و زوال (طبع دوم جس میں سیکڑوں صفحات کا اضافہ کیا گیا ہے
اور متعدد ابواب بڑھائے گئے ہیں) لغات القرآن جلد سوم۔ حضرت شاہ کلیم اللہ دہلویؒ۔

سنہ ۱۹۴۸ء ترجمان السنہ جلد دوم۔ تاریخِ ملت حصہ چہارم "خلافتِ ہسپانیہ"۔ تاریخِ ملت حصہ پنجم "خلافتِ عباسیہ اوّل"

سنہ ۱۹۴۹ء قرونِ وسطیٰ کے مسلمانوں کی علمی خدمات (حکمائے اسلام کے شاندار کارنامے (کامل)
تاریخِ ملت حصہ ششم "خلافتِ عباسیہ دوم"۔ بصائر۔

سنہ ۱۹۵۰ء تاریخِ ملت حصہ ہفتم "تاریخِ مصر و مغربِ اقصیٰ"۔ تدوینِ قرآن۔ اسلام کا نظامِ مساجد۔
اشاعتِ اسلام، یعنی دنیا میں اسلام کیونکر پھیلا۔

سنہ ۱۹۵۱ء لغات القرآن جلد چہارم۔ عرب اور اسلام۔ تاریخِ ملت حصہ ہشتم "خلافتِ عثمانیہ"۔ جارج برنارڈ شا۔

سنہ ۱۹۵۲ء تاریخِ اسلام پر ایک طائرانہ نظر۔ فلسفہ کیا ہے؟ جدید بین الاقوامی سیاسی معلومات جلد اوّل (جس کو
ازسرِ نو مرتب اور سیکڑوں صفحوں کا اضافہ کیا گیا ہے۔ کتابتِ حدیث۔

سنہ ۱۹۵۳ء تاریخِ مشائخِ چشت۔ قرآن اور تعمیرِ سیرت۔ مسلمانوں کی فرقہ بندیوں کا افسانہ۔

جلد ۸۳ | محرم الحرام ۱۴۰۰ھ مطابق دسمبر ۱۹۷۹ء | شمارہ ۶

فہرست مضامین

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

نظرات

پندرھویں صدی ہجری کا آغاز ہوتے ہی یعنی عرب ملکوں کے کیلنڈر کے مطابق یکم محرم الحرام ۱۴۰۰ھ کو مسجد حرام میں جو ایک نہایت سنگین اور صد درجہ المناک حادثہ پیش آیا ہے اس پر عالم اسلام جتنا بھی ماتم اور آہ و فغاں کرے کم ہے، جب سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے دستِ مبارک سے مکہ مکرمہ زادہا اللہ شرفاً وکرامۃً فتح ہوا ہے، اگرچہ بنی امیہ اور قرامطہ کے دور میں بڑے بڑے حوادث پیش آئے، لیکن ایسا ایک دن کبھی نہیں آیا کہ مسجد حرام میں اذان اور نماز با جماعت نہ ہوئی ہو اور بیت اللہ شریف طواف کرنے والوں سے بالکل خالی رہا ہو، پوری تاریخ اسلام میں یہ پہلا موقع تھا کہ حادثہ مذکورہ بالا کے باعث دس روز تک مسجد حرام میں نہ ایک وقت کی اذان اور نماز ہوئی اور نہ کسی نے خانۂ کعبہ کا طواف کیا۔ راقم الحروف تیسری بین الاقوامی سیرت کانفرنس کے سلسلہ میں ان دنوں میں دوحہ، قطر میں تھا۔ وہاں مغرب کے بعد ہم لوگ روزانہ ٹی وی پر مسجد حرام اور خانۂ کعبہ کی ویرانی کا یہ ہوش ربا منظر دیکھتے اور روتے چیختے تھے، اور آخر کیوں نہ ہو۔

لمثل هذا يذوب القلب من كمدٍ ان كان في القلب اسلامٌ وايمانُ

ترجمہ:۔ اگر دل میں اسلام اور ایمان ہو تو اس جیسے واقعہ پر غم کے باعث پگھل جانا چاہئیے، اس میں کوئی شبہ نہیں ہو سکتا کہ جو لوگ اس واقعۂ شنیعہ کے ذمہ دار ہیں وہ انتہائی شدید جرم کے مرتکب اور سخت سزا کے سزاوار ہیں، قرآن مجید میں اُن لوگوں کو سب سے بڑا ظالم قرار دیا گیا ہے جو عام مساجد میں اللہ کا ذکر ممنوع کرتے ہیں، اور پھر یہ معاملہ تو مسجد حرام

اور بیت اللہ کا ہے اس بنا پر اس طائفہ طاغیہ و باغیہ کے ساتھ جو سلوک بھی کیا جائے حق اور درست ہے۔ اس سلسلہ میں سعودیہ عربیہ گورنمنٹ نے جس حزم و احتیاط اور مسجدِ حرام کی حرمت و عزت کے پاس اور لحاظ کے ساتھ اس فتنۂ عظیم کا قلع قمع کیا ہے بے شبہ وہ اس پر تمام عالم اسلام کی طرف سے تحسین و ستائش اور شکریہ کی مستحق ہے، فَجَزَاهُمُ اللّٰهُ جَزَاءً خَيْرًا عَنَّا وَعَنْ سَائِرِ الْمُسْلِمِيْنَ۔

لیکن ہر شر میں ایک پہلو خیر کا بھی ہوتا ہے، اسی وجہ سے بزرگوں نے حوادث کو قدرت کی طرف سے ایک تنبیہ اور اعلام قرار دیا ہے، کیوں کہ یہ حوادث اگر طبع سلیم اور دماغ روشن و بیدار ہو، انسان میں احتسابِ نفس اور اپنے سرمایۂ فکر و عمل پر ایک تنقیدی نظر ڈالنے کا جذبہ پیدا کرتے ہیں، اور انسان اگر تبہ ان حوادث سے دوچار ہونے کے بعد ہشیار ہوتا اور آئندہ کے لئے ان حوادث کی زد سے اپنے آپ کو محفوظ کرلیتا ہے، بدبخت و بدنصیب ہے وہ انسان جو قدرت کی طرف سے اس تنبیہ کی پرواہ نہیں کرتا، اس پر اللہ کی حجت تمام ہو کے رہتی ہے۔ اس وقت دنیا میں جو مسلمان حکومتیں قائم ہیں اُن کو سمجھنا چاہیئے کہ دولت حکومت اور آزادی اللہ تعالیٰ کی عظیم نعمتیں ہیں لیکن ہر نعمت اسی وقت نعمت اور ذریعۂ خوش حالی و رفاہیت ہے جب کہ اس کا استعمال اسلام کی تعلیمات اور احکام ربانی کے مطابق ہو تو یہ اس نعمت کا شکر ہے جس سے قرآن مجید میں ارشادِ خداوندی کے مطابق اس نعمت کو پائداری حاصل ہوتی اور اس میں اضافہ ہوتا ہے، لیکن اگر ایسا نہ ہو تو یہ اس نعمت کا کفران ہے اور اس کا انجام تباہی اور خسران و ہلاکت کے سوا کچھ نہیں ہوتا۔ اس کفران کا ظہور خوفِ آخرت اور خشیتِ ربانی کے بجائے اسلام کے ضوابط اخلاق و عمل سے یکسر بے قیدی و آزادی۔ دنیا پرستی۔ اتباعِ اہواء و شہوات، ظلم و جور، اسراف و تبذیر اور خلقِ خدا کی خدمت اور اُن کی نفع رسانی سے اغماض و بے توجہی کی شکل و صورت میں ہوتا ہے، یہ قانونِ فطرت بھی ہے اور تاریخ کا فلسفہ بھی۔ قرآن مجید میں اعلیٰ اخلاق و مکارم اور سماجی فلاح و بہبود (SOCIAL JUSTICE) سے متعلق جو احکام و ہدایات ہیں ان کے علاوہ قرآنی قصص و حکایات میں اسی قانونِ فطرت کی تمثیل کی گئی ہے، تاکہ اربابِ حکومت و دولت ان سے عبرت پذیر

ہوں اور اُن اعمال و افعال سے مجتنب رہیں جو تاریخِ عالم میں حکومتوں کے سقوط
و زوال کے اسباب رہے ہیں۔

قرآن نے اس سلسلہ میں جو کچھ کہا وہ قانونِ فطرت ہے جو ہمیشہ سے بروئے
کار ہے اور ہمیشہ رہے گا۔ لیکن ہمارا زمانہ سائنس اور ٹکنالوجی کی غیر معمولی ترقی کا
زمانہ ہے، عوام کی بیداری اور اپنے حقوق کے لئے جدوجہد اور تحریکوں کا دَور ہے
جمہوریت کا عہدی ہے۔ شہنشاہیت اور استبداد کی دیواریں گر رہی ہیں، اور
اسلام کی تعلیمات کا اثر ہے کہ طبقاتیت، اور رنگ و نسل قومیت و وطنیت اور
سرمایہ داری کی قبائے پارینہ کی دھجیاں فضا میں اُڑ رہی ہیں، اس بنا پر اس قانونِ
فطرت کا جو ظہور پہلے صدیوں میں ہوتا تھا اب وہ چند برسوں اور مہینوں میں ہونے
لگا ہے، وقت کا تقاضا اور مطالبہ ہے کہ مسلمان حکومتیں صدقِ دل سے اسلام
کی تعلیمات پر عمل پیرا ہوں اسی طرح وہ اقوامِ عالم کے موجودہ بحرانی دَور میں
اپنی حفاظت اور بقا کا سر و سامان کر سکتی ہیں، اور نہ صرف یہ، بلکہ دنیا کے لئے ایک
مینارۂ روشنی ثابت ہو سکتی ہیں۔ فَهَلْ مِنْ مُّدَّكِرٍ ہ

اقبال اور وجودیت

(ڈاکٹر محمد نور نبی ریڈر۔ شعبۂ فلسفہ مسلم یونیورسٹی علی گڑھ)

(۲)

علامہ مزید فرماتے ہیں "جب ہم حقیقت کا کوئی مثبت تصور قائم کرتے اور اس کی بنا اس امر پر رکھتے ہیں کہ ہمارے اپنے محسوسات و مدرکات (Experience) میں اس کا انکشاف جس طرح ہوتا ہے اس لحاظ سے اس کی نوعیت کا تعین کریں تو پھر منطقی تفیون کا سوال پیدا کرنا بے سود ہوگا۔ اس لئے جب ہم اپنے محسوسات و مدرکات کا جائزہ لیتے ہیں تو اس سے یہی تو ثابت ہوتا ہے کہ حقیقت مطلقہ ایک بابصر حیات (Rationally Directed Life) ہے اور جیسا کہ ہمیں اس کا احساس خود اپنی ذات میں ہوتا ہے ہمیشہ اپنے آپ میں پیوست اور کسی نقطے پر مرکوز رہتی ہے۔ لہٰذا اس حقیقت کے پیش نظر حیات مطلقہ کا تصور اگر "انا" کی شکل میں کیا گیا تو یہ کیسے ممکن ہے کہ اس ذات سے جو علیم و خبیر ہے اور اس کے ساتھ ساتھ شئے معلوم کی اساس بھی "علم استدلال (Discursive Knowledge) کا اسناد کرسکیں خواہ یہ علم اپنی جگہ لامتناہی ہی کیوں نہ ہو۔ بدقسمتی سے یہاں زبان ادائے مطلب سے قاصر ہے۔ ہمارے پاس اس علم کے لیے کوئی لفظ نہیں جو اپنے معلوم کا آپ ہی خالق ہو"۱؎

اللہ تعالیٰ کی قدرت کاملہ میں اس کی حکمت کا بڑا دخل ہے۔ اس کی لا انتہا اور لا محدود طاقت کا اظہار کسی بے راہ اور من مانے طریق پر نہیں ہوتا۔ اس میں ایک اصول۔ باقاعدگی ایک نظم اور ترتیب کارفرما ہے۔ قرآن مجید کا اشارہ ہے کہ "جو بھی خیر ہے اسی کے ہاتھوں میں ہے"۲؎

۱؎ B.i. P. 74

۲؎ ib. P. 98

اب ذرا ہم اقبال اور وجودی مفکرین کے افکار کا موازنہ کریں۔ کرکے گارڈ یاسپرس اور مارسل تینوں نے عقلی اعتبار سے منطقی دلائل سے اور سائنٹفک اصول سے اللہ تبارک تعالیٰ کے تصور اور علم سے انکار کیا۔ اور محض ایقان اور اعتقاد سے اللہ کو حاصل کرنے کا ذریعہ گردانا۔ لیکن اس کے برعکس علامہ اقبال نے کس عمدگی سے عقل، سائنس، نفسیات اور شعور کے آئینہ میں اللہ تبارک تعالیٰ کی وحدانیت توالد اور تناسل سے اللہ کا منزہ ہونا۔ اللہ تبارک تعالیٰ کی مطلقیت، خالقیت، قدرت کاملہ، دیمومیت اور ان کے نظم وضبط کا مرقع پیش کیا اور اس کے بعد ایقان اور اعتقاد کے منصب پر خرد متناہی کو فائز کیا۔ یاسپرس کے یہاں "وجود بجائے خود ماورائی ہے۔ اور اس کا ادراک محض ایک تاثر ہے"۔[۱]

اقبال کے یہاں بھی وجودِ مطلق ماورائی ہے۔ لیکن ماورائی ہونے کے باوجود بھی ہم اپنے وارداتِ شعور کے پیشِ نظر اس کا تصور قائم کرتے ہیں اور اس وجودِ مطلق کا انکشاف ہمارے اپنے محسوسات اور مدرکات میں ہوتا ہے جس کی بنا پر ہم حقیقتِ مطلق کو ایک بابصیرت حیات گردانتے ہیں۔

کرکے گارڈ کے تصور انتخاب کی سب سے اہم خصوصیت یہ ہے کہ اس میں کسی معیار کا تعین نہیں ہو سکتا۔ اس کے مطابق جو کچھ میں انتخاب کروں اور اس کے لئے کوئی معیار مقرر ہو تو میں ذاتی طور پر کچھ انتخاب کرنے کے بجائے معیار کو چن لیتا ہوں۔ لہٰذا عمل انتخاب کسی بھی طرح متعین نہیں ہونا چاہیئے۔[۲]

لیکن اس کے برعکس علامہ فرماتے ہیں "میری شخصیت کا یہ مطلب نہیں کہ آپ مجھے شے سمجھیں۔ میں شے نہیں عمل ہوں۔ میرے محسوسات ومدرکات کیا ہیں۔ اعمال وافعال کے وہ سلسلے جن میں ہر عمل دوسرے پر دلالت کرتا ہے اور جو ایک دوسرے سے وابستہ ہے تو اس لئے کہ ان میں کوئی رہنما مقصد کام کر رہا ہے۔ اگر آپ صحیح مجھ کو جاننا چاہتے ہیں تو آپ کو مجھے دیکھنا ہوگا۔ آپ کو دیکھنا ہوگا کہ میں جب کسی شے پر حکم لگاتا ہوں یا کوئی اور ارادہ کرتا ہوں تو اس میں میرا رویہ کیا ہوتا ہے۔ میرے مقاصد کیا ہیں

---

۱ F. COPLESTON. CONTEMPO RY PHILOSOPHY, P. 163

۲ ENCYCLOPAEDIA OF PHILOSOPHY. VOL. 4, P. 337

اور تمنا ئیں کیا - یوں ہی آپ میری ذات کی ترجمانی کریں گے، مجھ کو سمجھیں گے اور جان لیں گے[۱]

اس طرح خودی کے اعمال و افعال میں ہدایت اور بامقصد ضبط و تصرف کے دوگانہ عناصر کارفرما ہوتے ہیں[۲]۔

لہذا علامہ کے نزدیک انتخاب کرنے کے لئے رہنما مقصد نہایت ہی لازمی اور ضروری ہے وہ رہنما مقصد کیا ہے۔ اقبال نے اسرارِ خودی، ساقی نامہ اور اکثر دوسرے مقامات پہ اس ضروری سوال کا جواب دیا ہے۔ تفصیل میں جانے کے لئے کافی وقت اور ضخامت درکار ہے لہذا ایک جملہ ہی میں اس طرح ادا کروں گا کہ "یہ انا کے اندر زندگی کے عمل کی تکمیل ہے"۔ اس عظیم مقصد کے لئے انا کو تین منزلوں سے گزرنا پڑتا ہے۔ ۱۔ قانون کی پابندی (اطاعت) ۲۔ ضبطِ نفس اور ۳۔ نیابت الٰہی۔ اقبال نے ان تینوں مراحل کی تشریح "اسرارِ خودی" اور اپنے لکچر "خودی" "جبر و قدر" اور "حیات بعد الموت" میں تفصیل سے کی ہے، مختصراً میں یہ عرض کروں گا کہ اطاعت قانون الٰہی یا شریعت کی اطاعت ہے۔

در اطاعت کوش اے غفلت شعار　　　　می شود از جبر پیدا اختیار

ناکس از فرماں پذیری کس شود　　　　آتش ار باشد ز طغیاں خس شود

آخر کا بند ہے۔

شکوہ سنج سختی آئین مشو　　　　از حدود مصطفےٰ بیروں مرو[۳]

ضبط نفس یا نفس پر قابو پالینے کا مطلب اپنی ذات کا تعین اور اپنی شخصیت کا احساس کر لینا ہے۔ اور یہ انانیت کی سب سے اعلیٰ صورت ہے۔ اس کا مطلب اپنی رائے میں آزاد ہونا اور اپنے اقوال احساسات اور افعال میں خود حکمراں ہونا ہے نہ کہ دوسروں کے احکامات کی پیروی کرنا۔

مرد شو آور زمامِ او بکف　　　　تا شوی گوہر اگر باشی خزف

ہر کہ بر خود نیست فرمانش رواں　　　　می شود فرماں پذیر از دیگراں

۱۔ EQBAL, RECONSTRUCTION OF RELIGIOUS THOUGHT IN ISLAM, P. 98.

۲۔ Ibid. PP. 102, 103

۳۔ اسرارِ خودی، رموزِ بیخودی۔ علامہ اقبال۔ صفحہ ۴۴ - ۴۵

نفس پر قابو پانے اور خوف، ریاکاری، فحاشی، برائی اور تن پروری سے بچنے کے لئے اقبال اسلام کے ارکانِ خمسہ توحید، صلوٰۃ اور حج اور زکوٰۃ کو بہت ضروری سمجھتے ہیں۔

لا إلٰہ باشد صدف گوہر نماز قلبِ مسلم را حجِ اصغر نماز
در کفِ مسلم مثالِ خنجر است قاتلِ فحشا و بغی و منکر است
روزہ بر جوع و عطش شبخوں زند خیبرِ تن پروری را بشکند
مومناں را فطرت افروز است حج ہجرت آموز و وطن سوز است حج
دل ز حتیٰ تنفقوا محکم کند زر فزاید الفت زر کم کند
ایں ہمہ اسباب استحکام تست پختہ محکم اگر اسلام تست[۱]

نیابت الٰہی خودی کی آخری منزل ہے۔ نیابتِ الٰہی کے متعلق اقبال ڈاکٹر نکلسن کو لکھتے ہیں۔

"نیابت الٰہی اس زمین پر انسانی نشو و نما کا تیسرا اور آخری درجہ ہے۔ نائب کی حیثیت کرۂ زمین پر خلیفۃ اللہ کی ہے۔ وہ کامل ترین انا ہے۔ وہ انسانیت کا مقصد اور ذہنی اور جسمانی دونوں قسم کی حیات کا منتہیٰ ہے۔ اس میں ہماری ذہنی زندگی کی بے آہنگی ہم آہنگی بن جاتی ہے۔ اس زندگی میں خیال و عمل استدلالی اور فکری علم سب ایک ہو جاتے ہیں۔ نخلِ انسانیت کا وہ آخری ثمر ہے۔ نوعِ انسان کا وہ حقیقی حاکم ہے۔ اس کی حکومت خدا کی حکومت ہے۔ ارتقا میں ہم جتنا آگے بڑھتے ہیں اتنا ہی اس سے نزدیک ہوتے جاتے ہیں۔ اس تک پہنچتے ہیں ہم معیارِ حیات کے اعتبار سے اپنے آپ کو بلند کرتے ہیں"[۲]

ترا جلال و جمال مردِ خدا کی دلیل وہ بھی جلیل و جمیل تو بھی جلیل و جمیل[۳]

---

[۱] اسرارِ خودی و رموزِ بیخودی۔ علامہ اقبال۔ صفحہ ۱۵۴-۱۴۷

[۲] سعید احمد رفیق۔ اقبال کا نظریۂ اخلاق۔ (ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ) ص۔ ۱۰۵

[۳] کلیاتِ اقبال اردو۔ صدی ایڈیشن۔ ایجوکیشنل بک ہاؤس۔ علی گڑھ۔ بالِ جبریل۔ مسجدِ قرطبہ۔ ص ۳۸۸۔

ہاتھ ہے اللہ کا بندۂ مومن کا ہاتھ | غالب و کار آفریں کار کشا و کار ساز
خاکی و نوری نہاد بندۂ مولا صفات | ہر دو جہاں سے غنی اس کا دلِ بے نیاز
نرم دمِ گفتگو گرم دمِ جستجو | رزم ہو یا بزم ہو پاک دل و پاکباز
نقطۂ پرکارِ حق مردِ خدا کا یقین | اور یہ عالم تمام وہم و طلسم و مجاز
عقل کی منزل ہے وہ عشق کا حاصل ہے وہ | حلقۂ آفاق میں گرمیٔ محفل ہے وہ[۳۸]

اب آئیے ذرا اقبال کی روشنی میں کرکے گارڈ کے تصور کا جائزہ لیں Either or میں کرکے گارڈ انسانی زندگی کو تین مراحل میں تقسیم کرتا ہے۔ ۱۔ جمالیاتی ۲۔ اخلاقی اور ۳۔ مذہبی جمالیاتی اور اخلاقی سطحوں پر فرد آزاد نہیں ہے۔ مذہبی سطح پر فرد آزاد ہے۔ وہ اپنے اندرونی آواز کی تابع ہے۔ فرد کی آزادی مکمل ہے اور وہ اپنی کائنات خود انتخاب کرتا ہے۔ کرکے گارڈ جمالیاتی اور اخلاقی مراحل کو دو کردار کے ذریعہ ادا کرتا ہے۔ جمالیاتی نقطۂ نظر ایک نوجوان آدمی ادا کرتا ہے اور اخلاقی ایک بزرگ آدمی پیش کرتا ہے۔ ان دو متبادل نقطہائے نظر میں کرکے گارڈ اخلاقی نقطۂ نظر کے حق میں بحث زیادہ کرتا ہے۔ ایک طرف تو کرکے گارڈ کہتا ہے کہ اختیار یا چننے میں کوئی معیار نہیں ہونا چاہیئے۔ لیکن دوسری طرف وہ اخلاقی نقطۂ نظر کو فوقیت دینے کی کوشش کرتا ہے۔ ایک اقتباس میں کرکے گارڈ کہتا ہے کہ اگر آدمی کافی اشتہا (PASSION) اور خواہش کے بعد چنتا ہے تو یہ اشتہا یا خواہش اختیاری فعل کے لئے کی گئی غلطیوں کا بھی ازالہ کرے گی[۳۹]

اخلاقی درجہ سے مذہبی درجے تک منتقل ہونے کے عمل کو واضح کرنے کے لئے حضرت ابراہیم کی مثال دی جاتی ہے۔ خدا حضرت اسمٰعیل کی قربانی مانگ کر حضرت ابراہیم سے ایک ایسا تقاضا کرتا ہے جو خلافِ اخلاق ہے لیکن حضرت ابراہیم کو ایقانی جست (LEAP OF FAITH) لگانی ہے

---

۳۸ کلیاتِ اقبال اردو۔ صدی ایڈیشن۔ ایجوکیشنل بک ہاؤس۔ علیگڑھ۔ بال جبریل۔ مسجد قرطبہ ص ۳۸۸

۳۹ KIERKEGAARD, EITHER/OR, P. 223

ایسے موقع پر آدمی کو بے معیار مرضی سے کام لینا پڑتا ہے۔ عام اور آفاقی اصول یہاں اس کی مدد نہیں کرسکتے ہیں۔ یہاں فرد کو اپنے ہی تابع کام کرنا ہے [۱]

اب ذرا اقبال کی تین منازل اطاعت، ضبط نفس اور نیابت الٰہی کو دیکھئے اور کرکے گارڈ کے تین مراحل جمالیاتی، اخلاقی اور مذہبی کا تجزیہ کیجئے۔ دونوں میں زمین و آسمان کا فرق ہے۔ صرف فرق ہی نہیں بلکہ ایک کا دوسرے سے کوئی تانا بانا ہی نہیں ملتا ہے۔ میں ایک اہم نکتہ کی وضاحت یہاں پر کردوں کہ اقبال کے فلسفہ میں "انا" یا "فرد" شروع ہی سے آزاد اور مطلق آزاد رہتا ہے۔ آزادی فرد کی صفت ہے۔ بغیر آزادی کے عمل کا مفہوم واضح نہیں ہو سکتا اور بغیر عمل کے تخلیق ناممکن ہے۔ لہٰذا خودی کے استحکام کے لئے فرد شروع سے ہی اپنی آزادی سے تخلیق میں سرگرم عمل رہتا ہے۔ لیکن کرکے گارڈ کے یہاں مذہبی سطح پر آکر فرد میں مکمل آزادی ہوتی ہے۔ دوسرے حضرت ابراہیم کے لئے حضرت اسمٰعیل کی قربانی ایک ایقانی جست ہے مگر اخلاقی جرم۔ لیکن اقبال کے یہاں یہ خودی کا درجہ کمال ہے۔ یہی وہ مقام ہے جہاں اقبال کہتے ہیں کہ۔

صدق خلیل بھی ہے عشق - صبر حسین بھی ہے عشق
معرکہ وجود میں بدر و حنین بھی ہے عشق [۲]

یہ اخلاقی، روحانی، مذہبی اور نفسیاتی ہر اعتبار سے بلند و برتر مقام ہے۔ یہ محض ایقانی جست نہیں ہے بلکہ عمل و کردار کی پختگی کا ثمرہ ہے۔ ایمان کی کسوٹی ہے اور عشق کی پختگی ہے۔ کہاں کرکے گارڈ اور کہاں اقبال!

ہمارے پاس کوئی ایسا ثبوت نہیں ہے جس سے ہم یہ کہہ سکیں کہ اقبال نے براہ راست وجودی مفکرین کا مطالعہ کیا یا ان سے اثر لیا۔ عام طور پر یہ کہا جاتا ہے کہ اقبال کے افکار پر نطشے کا اثر تھا۔ اور نطشے وجودیت کا علمبردار مانا جاتا ہے۔ اس لحاظ سے اقبال گو کہ براہ راست نہیں تو کم از کم بالواسطہ وجودیت

---

[۱] ENCYCLOPAEDIA OF PHILOSOPHY, VOL. 4, PP. 338-39

[۲] کلیات اقبال۔ بال جبریل۔ ذوق و شوق۔ ص ۴۰۳

سے مستفید ہوئے تھے۔ جہاں تک اقبال پر نطشے کے تتبع کا الزام ہے یہ سراسر غلط ہے۔ اس کی کہانی خود اقبال کی زبانی سنیئے۔ اقبال پروفیسر نکلسن کو ایک خط میں لکھتے ہیں کہ

"بعض انگریز تنقید نگاروں نے اس سطحی تشابہ اور تماثل سے جو میرے اور نطشے کے خیالات میں پایا جاتا ہے دھوکا کھایا ہے اور غلط راہ پر پڑ گئے ہیں ۔۔۔۔۔۔ وہ انسان کامل کے متعلق میرے تخیل کو صحیح طور پر نہیں سمجھ سکتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ اس نے غلط بحث کر کے میرے انسان کامل اور جرمن مفکر کے فوق الانسان کو ایک ہی چیز فرض کر لیا ہے۔ میں نے آج سے تقریباً بیس سال قبل انسان کامل کے متصوفانہ عقیدے پر قلم اٹھایا تھا اور یہ وہ زمانہ ہے جب نہ تو نطشے کے عقائد کا غلغلہ میرے کانوں تک پہنچا تھا نہ اس کی کتابیں میری نظر سے گذری تھیں[1]۔

اقبال اپنے چوتھے خطبے میں "خودی" جبر و قدر اور حیات بعد الموت" میں نطشے کا عقیدہ 'رجعت ابدی' کے متعلق فرماتے ہیں۔" رجعتِ ابدی کی بنا اس مفروضے میں ہے کہ کائنات میں توانائی کی مقدار ہمیشہ یکساں رہتی ہے۔ اقبال اس کی تنقید کرتے ہیں اور مزید کہتے ہیں "اس عقیدے کو میکانیت کی ایک کڑی سے تعبیر کرنا چاہیئے ۔ نطشے نے زمانے کا صحیح تصور پیش نہیں کیا ہے۔ اس کے علاوہ نطشے کا فوق البشر کسی آرزو اور تمنا کا سبب نہیں بن سکتا کیوں کہ انسان کو کسی نادر اور اچھوتی شے کی تمنا ہوتی ہے۔ لہٰذا یہ خطرہ اس تقدیر پرستی سے بھی بدتر ہے جس کو لفظ 'قسمت' سے ادا کیا جاتا ہے۔ یہ وہ عقیدہ ہے جس سے رجحانات عمل فنا ہو جاتے ہیں اور خودی اپنا اطناب کھو بیٹھتی ہے[2]۔

اقبال ہر اس نظریہ ہر اس تحریک اور ہر اس فکر کی شدت سے مخالفت کرتے ہیں جو فکر' جو نظریہ اور جو تحریک ان کے فلسفۂ خودی کے مانع آتی ہے ۔

وجودی مفکرین عام طور پر انسان کی زندگی کو ناول اور ڈرامے کے ذریعے پیش کرتے ہیں

---

[1] اقبال نامہ ص ۱۵۷-۱۵۸ ۔

[2] RECONSTRUCTION OF RELIGIOUS THOUGHT IN ISLAM P. 109.

وہ زندگی کے وجود کو اس مرحلے سے لیتے ہیں جہاں سے انسان شعوری طور پر اپنی زندگی شروع کرتا ہے۔ یہی وہ نکتہ ہے جہاں وہ کہتا ہے کہ "وجود کو عین پر تقدم ہے"۔ پھر وہ اس گوشت پوست کی انسانی زندگی کا تجزیہ کرتے ہیں۔ اس زندگی میں دُکھ بھی ہے اور درد بھی۔ خوف بھی ہے اور ہراس بھی۔ یاس بھی ہے اور حزن بھی۔ کامیابی بھی ہے اور ناکامی بھی۔ اس کے بعد زندگی موت سے ہمکنار ہوتی ہے اور وجودی فکر کا موت کے ساتھ خاتمہ ہو جاتا ہے۔ ہر وجودی مفکر آیا وہ خدا کا اقرار کرتا ہو یا خدا کا منکر ہو۔ انسانی زندگی کے تجزیہ میں صرف شعوری زندگی سے شروع کر کے لحد کے پہلے تک ہی اس کو محدود رکھتا ہے۔ چوں کہ وہ مفکرین جو خدا پر ایمان رکھتے ہیں ان کے یہاں خدا پر ایمان صرف ان کا یقین ہے صرف ان کی موضوعیت (SUBJECtivity) ہے جو کسی فکری نظام یا تصورات کے ذریعہ پیش نہیں کی جا سکتی ہے۔ اس کے برعکس اقبال کی "انا" اقبال کا فرد اپنی زندگی کو ابتدا ہی سے شروع کرتا ہے۔ اقبال نے قصہ آدم میں آدم کی جنت کی زندگی کو جبلت کی زندگی اور دنیاوی زندگی کو عمل، اختیار، تخلیق اور آزادی کی زندگی کہا ہے۔ ابتدا میں فرد کی آزادی اور تخلیقی قوت کمزور رہتی ہے۔ آدم کی نافرمانی پہلا اختیاری عمل تھا [1]

ابتدا میں انسان ناتجربہ کار ہوتا ہے۔ اس میں پختگی نہیں ہوتی ہے۔ لیکن آہستہ آہستہ ایک نصب العین کے تحت، ایک ضابطے کے مطابق فرد اپنی تخلیقی قوت اور آزادی میں اپنے پیہم عمل سے پختگی حاصل کرتا ہے۔ وہ ماحول کا مقابلہ کرتا ہے۔ دُکھ، درد، کامیابی، ناکامی، صحیح اور غلط واسطے کو اختیار کرتے ہوئے پھر دوراہے پر انتخاب کرتے ہوئے اپنی منزل کی تلاش میں بڑھتا رہتا ہے۔ اس کی یہ تلاش، اس کی یہ جستجو، اس کی یہ لگن، اس کا یہ شوق جاری رہتا ہے حتّٰی کہ موت بھی اس کو ختم نہیں کر پاتی ہے۔ موت تو صرف ایک راستہ ہے، ایک وقفہ ہے [2] جو انسان کو اپنے ماضی پر غور و فکر کا موقع دیتی ہے اور پھر زندگی آگے بڑھ جاتی ہے۔ اقبال کے یہاں ایک ارتقا کا فلسفہ ہے جو زندگی

---

[1] برائے تفصیل ملاحظہ ہو تشکیل جدید الٰہیاتِ اسلامیہ علامہ اقبال کے انگریزی خطبات کا اردو ترجمہ از سید نذیر نیازی۔ بزم اقبال لاہور ص ۱۲۴ تا ۱۲۹۔

[2] ایضاً۔ ص ۱۸۱۔

کے ارتقائی فلسفہ سے ملتا جلتا ہے۔ جہاں زندگی جمادات، نباتات اور حیوانات کی دنیا سے گذرتے ہوئے عالم انسانی میں داخل ہوتی ہے اور یہ اس کی حد نہیں ہے۔ بلکہ اس کی زندگی ابدی ہے، ترقی جاری و ساری ہے اور جاری و ساری رہے گی۔[1]

دمادم رواں ہے یم زندگی ہر اک شے میں پیدا دم زندگی
اسی سے ہوئی ہے بدن کی نمود کہ شعلے میں پوشیدہ ہے موجِ دود
فریبِ نظر ہے سکون و ثبات تڑپتا ہے ہر ذرۂ کائنات
ٹھہرتا نہیں کاروانِ وجود کہ ہر لحظہ ہے تازہ شانِ وجود[2]

وجودی مفکرین انسان کی آزادی اور تخلیقی کارنامے کے دعویدار ہیں لیکن کرکے گارڈ میں مکمل آزادی صرف مذہبی مرحلے پر ہے۔ پھر سب سے بڑی بات یہ ہے کہ کوئی مقصد یا غایت، کوئی معیار یا کوئی لائحہ عمل وجودی مفکر پیش نہیں کرتے ہیں لیکن اس کے برعکس اقبال انسان کی مکمل آزادی اور تخلیقی صلاحیت کو تسلیم کرتے ہیں مگر ساتھ ہی ساتھ ایک لائحہ عمل بھی پیش کرتے ہیں۔ اقبال کے یہاں ایک مقصد ہے، ضبط ہے، نظم ہے، اور یہ ضبط اور نظم صرف متناہی فرد میں ہی نہیں بلکہ وہ اس کو اپنی ادراک اور محسوسات کی مدد سے فردِ مطلق میں بھی پاتے ہیں لائحہ عمل کے تحت اقبال ایک باضابطہ اخلاقی فلسفہ پیش کرتے ہیں جس میں ایجابی اور سلبی اقدار ہیں۔ یہ اقدار انفرادی بھی ہیں اور اجتماعی بھی۔ وجودیت اسی قسم کے فلسفہ اخلاق سے یکسر خالی ہے۔

اقبال نے عشق اور عقل پر باقاعدہ بحث کی ہے۔ اس نے تجزیہ۔ علم۔ عقل، عشق اور وجدان کو یکسر سراہا ہے۔ عقل کی حد کو قائم کیا ہے لیکن اس کی عظمت کا اقرار کیا ہے

---

[1] انگریزی خطبات کا اردو ترجمہ از سید نذیر نیازی ۱۹۵۸ء

[2] کلیاتِ اقبال اردو۔ بالِ جبریل۔ ساقی نامہ۔ ص ۱۷۴

وجودیت میں اس طریقے کا باقاعدہ فلسفہ بالکل نہیں ملتا۔ لہٰذا جس نقطۂ نظر سے دیکھیں اقبال اور وجودیت میں کوئی مقابلہ ہی نہیں۔ لیکن اتنا ضرور ہے کہ خودی کی ایک نمایاں خصوصیت جسے اقبال خودی کی وحدت کہتے ہیں اور جو خودی کی خفا یا خلوت کا پہلو ہے وہ وجودیت کی موضوعی داخلی کشمکش ہے۔

اقبال اسے اس طرح سمجھاتے ہیں کہ اگر میرے دانت میں درد ہے تو یہ تو ممکن ہے کہ اس درد میں دندان ساز مجھسے ہمدردی کا اظہار کرے لیکن درد کا احساس تو مجھ ہی کو ہوگا دندان ساز کو نہیں ہوگا۔ ایسے ہی میرے احساسات، میری نفرت اور میری محبت میرے احساسات، میری نفرت اور میری ہی محبت ہے۔ جیسے میرے فیصلے اور میرے عزائم میری اور صرف میری ذات کا حصہ ہے۔ خدا بھی تو ایسا نہیں کرے گا کہ میری جگہ خود محسوس کرنا یا حکم لگانا شروع کردے [۱]

یہی تصور دوستوفسکی نے اپنے ناول "MEMOIRS FROM THE HOUSE OF THE DEAD" اور ٹالسٹوائے نے اپنی کہانی ایوان الیچ کی موت "THE DEATH OF IVAN ILYICH" میں پیش کیا ہے [۲]۔ اس تصور کو ہیڈیگر نے "AUTHENTIC MEANING OF DEATH" کہا ہے [۳]

اس کا خیال ہے کہ یہ ہماری ہستی کا اندرونی امکان ہے۔ (THE INNER POSSIBILITY OF MY OWN BEING) [۴]۔ لیکن میں سمجھتا ہوں کہ یہ ایک ایسی حقیقت ہے جس پر اقبال تو کیا سارے عالم کو اتفاق ہے۔

---

[۱] WILLIAM BARRETT, IRRATIONAL MAN (PRINTED IN GREAT BRITAIN BY BUTLER AND TANNER LTD., 1961), P. 124.

[۲] FOR DETAIL SEE: H. J. BLACKHAM SIX EXISTENTIALIST THINKERS, (REPRINTED BY ARRANG WITH THE MACMILLAN COMPANY, 1959), P 96.

[۳] IBID., P 124

[۴] RECONSTRUCTION OF RELIOUS THOUGHT IN ISLAM P. 98

کشمیر میں اسلامی علوم کا عروج و زوال

ڈاکٹر سید محمد فاروق بخاری لکچرر عربی امر سنگھ کالج سرینگر (کشمیر)

(۲)

مورخ مذکور آگے لکھتا ہے کہ تمام گاؤں اور قصبوں میں دیوی دیوتاؤں کی پرستش کی جانے لگی۔ ان کی مورتیاں نصب کی گئیں۔ جشن منائے جانے لگے جس میں طرح طرح کے غیر مہذب اعمال کا ظہور ہونے لگا[1] غرض سلطان زین العابدین مسلمان ہونے کے باوجود غیر مسلموں کے لئے بڑا روادار ثابت ہوا۔ اس رواداری سے اس کی اپنی مذہبی زندگی بھی کبھی کبھی متاثر ہوتی تھی وہ اہل ہنود کی سرور و سرود کی محفلوں میں خود بھی جاتا تھا اور ذاتی طور پر ایسی ہی محفلیں منعقد کرتا تھا۔ ایک بار زبہ لنک (متصل جھیل ڈل سرینگر) میں ایسی ہی ایک محفل منعقد کی جس میں سلطان کے علاوہ مشہور شیخ طریقت شیخ محمد امین اویسیؒ بھی موجود تھے مگر جونہی محفل میں غیر شرعی حرکات کا اظہار ہونے لگا تو وہ مجلس سے اٹھ گئے اور دریا میں چھلانگ ماری[2]۔

زین العابدین انتہائی درجے کا علم دوست بادشاہ گزرا ہے اور اس وصف میں اس کا شمار دنیا کے معدودے چند بادشاہوں میں کیا جا سکتا ہے[3]۔ وہ خود بھی فارسی، ترکی، تبتی، کشمیری اور سنسکرت زبانوں کا عالم تھا۔ فارسی کی راہ سے وہ عربی سے بھی واقفیت رکھتا تھا۔ مولوی غلام حسن کے اس بیان سے بھی سلطان کی عربی دانی کی تصدیق ہوتی ہے۔

---

[1] بہارستان شاہی (قلمی) اس بیان میں سخت مبالغہ ہے۔

[2] تاریخ خلیل مرجان پوری (قلمی)، نسخہ ریسرچ لائبریری سری نگر

[3] طبقات ناصری ج ۳ ص ۴۳۹ و فرشتہ ج ۲ ص ۳۴۴

کتبِ احادیث از حرمین الشریفین بکمال ہوس	علم حدیث کی کتابیں حرمین شریفین سے شوق و
طلب واشتہ در مطالعۂ آں ہمیشہ مشغول	ذوق سے منگواتا اور ہمیشہ انہماک سے ان کا
می بود[1]	مطالعہ کرتا تھا۔

یہ بھی منقول ہے کہ سلطان نے نثر میں دو کتابیں لکھی ہیں۔ سخن گوئی کا ذوق بھی تھا اور شاعری میں قطب تخلص رکھتا تھا[2]

مدرسۂ سلطان زین العابدین:۔ نوشہرہ (سرینگر) میں جہاں سلطان کی رہائشگاہ تھی، ایک عظیم الشان یونیورسٹی قائم کی جس نے عرصۂ دراز تک دینی عربی علوم اور مختلف فنون و آداب کی گرانقدر خدمات انجام دی۔ اس دارالعلوم کے پہلے صدر مدرس شیخ کبیر نحوی تھے جو سلطان کے عہد میں کشمیر کے شیخ الاسلام بھی تھے۔ اس دارالعلوم کے مشہور اساتذہ میں مُلا احمد کشمیری، حافظ بغدادی، شیخ پارسا بخاری، شیخ جمال الدین خوارزمی (قاضی القضاۃ) میر علی بخاری اور شیخ یوسف رشیدی کے نام قابلِ ذکر ہیں۔ ان علماء نے کشمیر ہی میں مستقل سکونت اختیار کی تھی اور یہیں مدفون بھی ہیں۔

دارالترجمہ:۔ مدرسۂ نوشہرہ کے ساتھ سلطان نے ترجمہ کا ایک مستقل ادارہ بھی قائم کیا، اور اس کے مصارف پر کئی گاؤں کی آمدنی وقف رکھی۔ سلطان نے عرب و عجم سے مخطوطات منگوائے ان کے حصول کے لئے اس نے کوئی بھی معاوضہ ادا کرنے سے احتراز نہ کیا۔ مسلمان بادشاہوں کے ساتھ اس نے سفارتی روابط قائم کیے۔ انہیں کشمیر کے تحائف بھیجتا اور مخطوطات حاصل کرتا تھا۔ جب سلطان کو علم ہوا کہ مکہ مکرمہ میں علامہ جاراللہ زمخشری کا اپنے ہاتھ کا لکھا ہوا تفسیر کشاف کا نسخہ موجود ہے تو سلطان نے ایک کاتب کو کثیر رقم دے کر مکہ روانہ کیا تاکہ وہاں سے اس مستند نسخہ کی نقل لے آئے۔ جب کاتب دو سال کے بعد یہ نقل لے کر کشمیر واپس آیا تو اس کا گرمجوشی کے ساتھ استقبال کیا گیا۔ شعرائے وقت نے اس کی مدح میں قصائد کہے تاریخی کتابوں میں ایک قصیدے کا مطلع اس طرح نقل ہوا ہے۔

---

[1] تاریخ حسن ج ۲۔ ص ۱۹۵۔

[2] کشمیر بعہدِ سلاطین (انگریزی طبع دوم)، ص ۹۱: ڈاکٹر محی الدین صوفی کے نزدیک قطب۔ سلطان قطب الدین کا تخلص تھا۔ قرینہ ڈاکٹر صوفی ہی کی تائید کرتا ہے۔

شد باز مدینہ تو بتہ بال آمد رنجوریِ اہلِ دیں بہ درماں آمد[1]

سلطان کا یہ دار الترجمہ سلطان فتح شاہ (۱۵۱۵ء تا ۱۵۱۷ء) کے عہد تک موجود تھا بعد میں اندرونی خلفشار اور فرقہ وارانہ فسادات کا نشانہ بنا۔

سلطان کے عہد کی علمی و ادبی سرگرمیوں کا اندازہ اس سے لگایا جاسکتا ہے کہ اس کا درباری عالم "بودھا بٹ" نہ صرف ویدوں کا بلند پایہ عالم تھا بلکہ فارسی زبان میں بھی مہارت کاملہ رکھتا تھا۔ اس نے فردوسی کی شاہنامہ زبانی یاد کی۔ ایک دوسرے ہندو عالم "شری ور" نے یوسف زلیخا کا سنسکرت میں ترجمہ کیا۔ اسی طرح ملا احمد علامہ عربی و فارسی کا عالم ہونے کے ساتھ ساتھ سنسکرت کا بھی فاضل تھا[2]۔ اس نے سنسکرت میں اس قدر رسوخ و اتقان حاصل کیا تھا کہ سنسکرت کی مشہور کتابیں جیسے "راج ترنگنی" اور مہابھارت فارسی زبان میں منتقل کیں۔ موصوف نے بحر الاسمار کے نام سے ایک تاریخِ کشمیر بھی لکھی تھی۔

مدرسۂ اسلام آباد:۔ زین العابدین کے عہد کے مشہور مدارس میں اسلام آباد کا ایک مدرسہ بھی قابلِ ذکر ہے۔ اس مدرسہ کے ناظم غازی خان تھے[3]۔ اسی دور میں سیالکوٹ میں ایک مدرسہ کی شہرت ہوئی۔ سلطان کی طرف سے سالانہ لاکھوں روپیہ بطور امداد یہاں پہنچتا تھا بلکہ زین العابدین کی بیوی نے اپنے گلے کا ہار بھی دے دیا تھا[4]۔ سلطان نے کئی ہوسٹل بھی تعمیر کئے جن میں طلباء کی رہائش، خورد و نوش اور تعلیم و تدریس کا بلا معاوضہ انتظام تھا۔ غرض اسی سنہری دور میں ہرات و عراق وغیرہ کے طلباء بھی علم حاصل کرنے کیلئے کشمیر وارد ہو رہے تھے۔

سلطان زین العابدین کے بعد:۔ زین العابدین کے بعد دودمانِ شاہمیر کے حکمرانوں کو مزید چھپن سال تک حکومت کرنے کا موقع ملا۔ اور نو سلاطین یکے بعد دیگرے تخت و تاج کے مالک ہوئے۔ مگر یہ سب نا قدر

---

[1] تاریخ بڈشاہی۔ منشی محمد الدین فوق لاہوری:۔ ص ۳۶۲-۳۶۳۔

[2] ڈاکٹر صوفی (انگریزی) ج ۲ ص ۳۴۷-۳۴۸۔

[3] ڈاکٹر صوفی (انگریزی) ج ۲

سیاسی زوال اور باہمی آویزش کی نذر ہوا۔ اس کے علاوہ آنے والے حکمرانوں میں وہ علمی ذوق بھی مفقود تھا۔
جس سے سابقہ سلاطین کے دل آباد تھے۔ انہوں نے سارا وقت حریف کو نیچا دکھانے اور اقتدار کی لگام کو
تھامے رہنے پر صرف کیا۔ شاہزادوں کی باہمی رقابت زین العابدین کے آخری ایام ہی میں رونما ہوئی تھی
اسی وجہ سے سلطان کے آخری ایام میں تلخی اور رنجش کی آمیزش نظر آتی ہے۔ خود اس کا بیٹا حیدر شاہ
(۱۴۷۰ء تا ۱۴۷۲ء) بڑا ہی رنگیلا اور عیش پرست ثابت ہوا۔ مولوی غلام حسن کھویہامی نے لکھا ہے۔

سلطان شب و روز در لہو و لعب مخمور و مسرور ماندہ اوضاعِ اجدادِ خود درہم برہم ساخت[۱] مدیہ ہو گئی تھی۔

سلطان رات دن لہو و لعب اور بد مستی و عیش کوشی میں ڈوبا رہتا تھا۔ اس طرح اپنے اسلاف کے طور و طریق فنا کر کے رکھ دیئے۔

ولی حجام نام شخص از مقربانِ سلطان بود ہر چہ او می گفت سلطان بداں عمل می کرد و او از مردماں رشوت می گرفت و بہ ہر کہ بدی شد سلطان را باو منحرف می ساخت [۲]

ایک شخص ولی حجام نامی سلطان کے ندماء اور مقربین میں سے تھا۔ وہ جو بھی مشورہ بادشاہ کو دیتا تھا اس پر وہ عمل کرتا تھا۔ وہ لوگوں سے رشوت لیتا تھا اور جس سے متنفر ہوتا سلطان کو بھی اس سے متنفر کراتا تھا۔

مدرسۂ گل خاتون:۔ البتہ حیدر شاہ کی بیوی گل خاتون علم دوست عورت تھی۔ سلطان حسن شاہ (۱۴۷۲ء تا ۱۴۸۴ء) اسی کے بطن سے تھا۔ گل خاتون نے ایک تاریخی مدرسہ تعمیر کیا۔ یہ مدرسہ مدرسۂ گل خاتون کے نام سے مشہور تھا۔ اس کو جھیل ڈل[۳] کے کنارے "بکھر بل" کے مقام پر بنایا گیا تھا اس کی عمارت کافی وسیع

۱، ۲۔ تاریخ حسن ج ۲ ص ۲۰۷ ۳۔ درس و تدریس کیلئے یہ جگہ کافی عمدہ ہے معلوم ہوتا ہے کہ پورے غور و فکر کے بعد یہ جگہ منتخب کی گئی تھی۔ مولانا شبلی نعمانی مرحوم جب کشمیر آئے تھے تو منجملہ دیگر مقامات کے جھیل ڈل کی فطری جاذبیت اور حسن و جمال نے بھی انہیں مسحور کیا تھا۔ قصیدۂ کشمیریہ میں جھیل ڈل کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہتے ہیں

آبگیرے کہ بشہر ست و بود نامش ڈل
گویا آئینہ ز دست عروسے ز ہیاست

سینۂ صاف دلان ست بہانا کہ لطیف
ہر چہ در تن بود از صفحۂ رویش پیداست

گرد بر گرد ڈل آں صف زدن لالہ و گل
چوں طراز یست کہ بر دامنِ شوخی رعناست

(کلیات شبلی ص ۲۶، مطبع معارف)

وعریض تھی۔ کمروں کی تعداد تین سو ساٹھ تھی۔ شیخ اسماعیل اس مدرسہ کے پہلے صدر مدرس تھے۔ شاید تنہا یہی ایک مدرسہ ہے جو شاہمیری خاندان کے آخری سلاطین کی علمی یادگار تھی۔

چک دور اور شیعہ شاہمیری خاندان کا اقتدار ان کے ہاتھوں سے نکل کر چکوں کی طرف منتقل ہو گیا۔ قدیم شاہمیری دینیات کی اشاعت سلاطین میں "چک" قبیلہ کے چند افراد کو دربار میں تقرب حاصل ہوا تھا اور ان لوگوں کی حیثیت خدام سے زیادہ نہیں تھی۔ مگر جب شاہمیری سلطنت میں زوال آنا شروع ہوا تو یہی لوگ سیاہ وسفید کے مالک ہو گئے اور نوبت یہاں تک پہنچ گئی کہ عرصۂ دراز تک شاہمیری سلاطین برائے نام بادشاہ رہے اور عملی سیاست کے روحِ رواں یہی چک تھے۔ چنانچہ یہ لوگ بہت جلد وزارتِ عظمیٰ کے اہم منصب پر فائز ہوئے۔ انہی ایام میں والیٔ خراسان کی طرف سے میر شمس الدین عراقی سفیر کی حیثیت سے کشمیر وارد ہوئے۔ میر شمس الدین عراقی بلند پایہ عالم ہونے کے ساتھ بڑے ہوشیار اور ذہین بھی تھے۔ انہوں نے اپنی سرگرمیاں سفارت کے کاموں تک ہی محدود نہ رکھیں بلکہ بڑی خاموشی کے ساتھ نور بخشیت (جو انتہا پسند شعیت کہی جاسکتی ہے) کی تبلیغ واشاعت میں مصروف رہے۔ پورے آٹھ سال تک انہوں نے یہ "خدمت" انجام دی۔ آٹھ سال کے بعد ان کی تبلیغی سرگرمیاں منکشف ہو گئیں اور والیٔ خراسان نے ان کو واپس بلا کر سفارت کے منصب سے معزول کر دیا۔ مگر میر موصوف نے آٹھ سال کی ایسی خاصی مدت میں جو بیج یہاں بویا تھا انہیں کامل یقین تھا کہ وہ بارآور ثابت ہوگا۔ چنانچہ وہ دوبارہ کشمیر وارد ہوئے۔ انہوں نے نہایت ہوشیاری سے چک امراء اور وزراء کو اپنا گرویدہ بنانے کی کوشش کی۔ چنانچہ وہ اس مقصد میں کامیاب بھی ہوئے۔ اب حکومتِ وقت کی پشت پناہی ملنے پر وہ کھل کر میدان میں آئے اور ہزاروں سنی مسلمانوں اور غیر مسلموں کو شیعہ مذہب اختیار کرنے پر مجبور کیا۔ مولانا سید عبدالحی حسنیؒ لکھتے ہیں:۔

بَذَلَ جُهْدَهُ فِي الدَّعْوَةِ وَقَتَلَ النَّاسَ وَأَخْرَجَ بَعْضَهُمْ إِلَى بِلَادٍ أُخْرَى وَكَذَلِكَ أَكْرَهَ كُفَّارَ الْهِنْدِ عَلَى التَّشَيُّعِ حَتَّى قِيلَ أَنَّ أَتْبَاعَهُ بَلَغَتْ أُلُوفًا

میر شمس الدین نے دعوت و تبلیغ میں پورا زور صرف کیا۔ اس نے لوگوں کو قتل کیا اور بعضوں کو ملک بدر کیا۔ اسی طرح ہندوستان کے غیر مسلموں کو بھی شیعہ مذہب اختیار کرنے پر مجبور کیا

من العناد وتشیعوا انخشوا عن المسلمین[۱]
یہاں تک مشہور ہے کہ اس کے جبر واکراہ سے چوبیس ہزار ہندو شیعہ بن گئے۔

۹۴۲ھ میں عاشورہ کے دن بھی وہ اس جبر وقہر سے باز نہ آئے اور سیکڑوں سُنی مسلمانوں کا صفایا کیا[۲] کشمیر کے ایک قدیم شیعہ مؤرخ میر شمس الدین کی مذہب میں اس جابرانہ اور قاہرانہ پالیسی کا شرعی جواز ڈھونڈھتے ہوئے لکھتے ہیں:-

در وقتِ عبادتِ اصنام و بُت پرستیہا قرآن مجید و فرقانِ حمید را کرسی ساختہ زیر سرین گرفتہ[۳]
(اہل ہنود ابتوں کی عبادت و پرستش کے دوران قرآن مجید کو سرین کے نیچے بطورِ کرسی رکھا کرتے تھے۔

مگر اس کی تائید کسی بھی معاصر تاریخ یا تذکرہ سے نہیں ہوتی ہے۔ ان کے ایک خاص معتقد کی کتاب[۴] مطالعہ کرکے صاف معلوم ہوتا ہے کہ وہ محض یہی غرض لے کر کشمیر آئے تھے کہ غیر شیعہ باشندوں کا وجود مٹا دیا جائے۔

غرض یہ زمانہ شیعہ سُنی کشمکش، حکمراں طبقہ کی قاہری اور غیر شیعہ باشندوں کی مظلومی و مقہوری کا دور تھا۔ کشمیر اندرونی طور پر مختلف حصوں اور مطلق العنان حکمرانوں میں بٹ گیا تھا۔ اسی زمانے میں مرزا حیدر دوغلات (ولادت ۹۰۵ھ وفات ۹۵۷ھ) کشمیر کی طرف بڑھا۔ اس وقت میر شمس الدین عراقی کی وفات پر بارہ سال کا عرصہ گزرا تھا۔ مرزا حیدر نے یہاں کی بدنظمی، خلفشار اور سُنی مسلمانوں بالخصوص طبقۂ علماء کا خوف وہراس دیکھ کر شیعہ حکمرانوں سے انتقام لینے کا تہیہ کیا۔ میر شمس الدین عراقی کی مشہور تصنیف اُحوطہ اس زمانے میں زیادہ موردِ بحث تھی اور اسے شیعہ مسلک بالخصوص نوربخشیت کا منشور سمجھا جاتا تھا۔ مرزا حیدر سیاسی طور پر کشمیر کو مغلوب اور مسخر کرنے کے بعد شیعوں کی طرف متوجہ ہوا۔ وہ کٹر حنفی المسلک مسلمان تھا۔ اس نے سب سے پہلے میر شمس الدین عراقی کی کتاب اُحوطہ تبصرہ کے لئے علمائے ہند کے پاس بھیجی، کیونکہ یہ کتاب باشندگانِ کشمیر کے لئے وبالِ جان بن گئی تھی۔ ممکن ہے مرزا حیدر نے اسی کتاب کو فتنوں کا باعث اور محرک سمجھا ہو اس لئے اوّلین فرصت میں اسی

---

[۱] الثقافۃ الاسلامیۃ فی الھند: ص ۲۱۸، المجمع العلمی العربی، دمشق ۱۹۵۸ء
[۲] تاریخ حسن ج ۱ [۳] تاریخ بہارستانِ شاہی (قلمی)
[۴] تحفۃ الاحباب (قلمی) نسخہ شعبۂ مخطوطاتِ فارسی ریسرچ ڈپارٹمنٹ سری نگر۔

کتاب کے بارے میں فیصلہ کرنا مناسب سمجھا ہو۔ چنانچہ علماوِ ہند نے اس کتاب کو اسلام اور شریعتِ اسلامیہ کے برخلاف قرار دیا اور اس کے نسخوں کو صفحۂ ہستی سے مٹانے کی تاکید کی۔ مرزا حیدر فوراً اس فتویٰ پر عمل پیرا ہوا مگر وہ اس مقصد کو عملی جامہ پہنانے کے وقت خود بھی اعتدال سے نکل گیا۔ اس نے نہ صرف خوف و ہراس اور خونریزی کا بازار گرم کیا بلکہ میر شمس الدین کی قبر اکھڑوا کر نعش نکال کر پھینکدی۔ اِس مذہبی تعصب کا نتیجہ یہ نکلا کہ مرزا حیدر شیعہ علماء اور حکمرانوں کی جس روش پر برافروختہ ہوا تھا پھر آخرکار خود بھی اسی میں اُلجھ کر رہ گیا اور قانونِ فطرت کے مطابق یہی بے جا تعصب اور تصلّب اس کی تباہی اور ہلاکت کا باعث بنا۔ خلیل مرجان پوری نے لکھا ہے۔

بنابر نافرمانی و تہمتِ تبرا خوانی مردمِ شیعہ تعصب
کہ در نظرِ دانادلاں بدترین اعمال است بخاطرِ
راہ داد اکثر اہلِ دولت و صاحبِ صولت را از پا
در انداخت و باعثِ زوالِ عمر و دولتِ خود را شد[1]

مرزا حیدر نے شیعہ لوگوں کی نافرمانی اور تبرا خوانی کی بنا پر خود اپنے دل میں مذہبی تعصب کو جگہ دی جو صاحب بصیرت لوگوں کے نزدیک بدترین فعل ہے۔ اس نے اس مذہبی تعصب کی وجہ سے بہت سے حکمرانوں کا خاتمہ کیا جو بالآخر اس کی اپنی عمر اور حکومت کے لئے زوال کا باعث بنا۔

میر شمس الدین عراقی اور ایرانی تہذیب

چک حکمرانوں نے ستائیس سال تک (۱۵۶۱ء تا ۱۵۸۸ء) حکومت کی اور اس دوران چھ حکمران برسرِ اقتدار آئے۔ کچھ ایسے بھی تھے جنہیں دو دو بار حکومت کرنے کا موقع ملا۔ مگر اس ستائیس سالہ مدت میں علومِ اسلامیہ کی زیادہ ترقی نہ ہوئی۔ البتہ اِس دور کی ایک نمایاں خصوصیت یہ ہے کہ کشمیر میں شیعہ مسلک کو زبردست عروج حاصل ہوا اور یہاں اس مسلک کے چند سربرآوردہ علماء نے جنم لیا۔ اس کے علاوہ میر شمس الدین عراقی نے اہلِ کشمیر کی توجہ وسط ایشیا سے ہٹا کر ایران کی جانب پھیردی۔ اس نے ایرانی تہذیب اور فارسی زبان کے لئے نہایت جرأت کے ساتھ میدان ہموار کیا۔ صاحبزادہ حسن شاہ لکھتے ہیں:۔

فلو صل الامیر شمس الدین العراقی

میر شمس الدین عراقی نہ صرف کشمیر میں فرقۂ امامیہ

۱۔ تاریخ خلیل مرجان پوری (قلمی نسخہ) شعبۂ مخطوطات فارسی ریسرچ لائبریری سرینگر (کشمیر)

مُؤسِس المذھب الإمامیّة فی کشمیر فقط بل کانت دعوته دعوةً مُھِمّةً جدًّا بالنسبة الی الحضارة الإیرانیة واللغة الفارسیة وشعرِھا فوثق اوامرُ کشمیر بایران عوضًا عن آسیا الوسطیٰ [1]

کے بانی مبانی تھے بلکہ ان کی دعوت ایرانی تہذیب اور فارسی زبان و ادب سے انتساب و انسلاک کی حیثیت سے بھی بڑی اہمیت رکھتی تھی اس سے کشمیر کے تعلقات وسطِ ایشیاء کے بجائے ایران کے ساتھ مضبوط و مستحکم ہوئے۔

اس نے نوربخشی فقہ اور عقائد پر اپنے ہاتھ سے ایک کتاب عربی زبان میں لکھی جس کے تمام نسخوں کو مرزا حیدر دوغلات نے تباہ کرنے کی کوشش کی۔ جو کامیاب نہ ہو سکی۔ یہ مبسوط کتاب جس کا اصلی نام اَلْفِقْہ MOST COMPREHENSIRE ہے، ۱۳۳۳ھ میں متھرا سے شائع ہوئی پروفیسر محمد شفیع نے اس کا مفصل تعارف پیش کیا ہے[2] — غازی خاں چک کے زمانے میں کشمیر میں شیعیت ایک طرح کی شعوبیت اختیار کر گئی۔ اس نے فارسی زبان کو سرکاری حیثیت دے دی۔ یہاں تک کہ سکّوں پر بھی فارسی زبان ہی چلائی اس سے پہلے سکّوں پر عربی عبارت ہوا کرتی تھی۔ فارسی زبان جلد ہی اتنی مقبول ہوئی کہ پنڈتوں نے اپنے مذہبی پیشواؤں کے حق میں سنسکرت کے بجائے فارسی ہی میں قصائد لکھے۔

حسین خان چک اور اس کا دار العلوم

غازی خاں کے بیٹے حسین خان (۱۵۶۳ء تا ۱۵۷۰ء) نے ایک اعلیٰ درجہ کا دار العلوم بنایا۔ کالج کے ساتھ دار المطالعہ بھی تعمیر کیا جو اس کی علم دوستی کا بین ثبوت ہے کالج کے ساتھ ایک ہوسٹل بھی ملحق کیا جس کے لئے کئی دیہات کی آمدنی وقف رکھی۔ شیخ فتح اللہ حقانی اس کالج کے صدر مدرس بنائے گئے اور اخوند شیخ درویش ان کے معاون تھے[3] شیخ فتح اللہ حقانی متبحر عالم ہونے کے ساتھ بلحاظ حنفی بھی تھے۔ میر شمس الدین عراقی نے اپنی حیات ہی میں انہیں قتل کرانے کی کوشش کی تھی۔ اس لئے شیخ موصوف نے کشمیر سے ہجرت کر کے سیالکوٹ میں اقامت کی اور مشغلہ درس تدریس شروع کیا۔

---

[1] ثقافة الهند، جولائی ۱۹۶۵ء - [2] اورینٹل کالج میگزین، لاہور، ج اول نمبر اول فروری ۱۹۲۵ء

[3] ڈاکٹر صوفی ج ۲

کشمیر کے دو جلیل القدر علماء مُلّا کمال (استاد مجدد الف ثانی، علامہ عبدالحکیم سیالکوٹی، سعدالدین علامی) اور مُلّا جلال ان کے داماد تھے۔ شیخ العلماء حضرت حمزہ مخدوم کشمیری ان کے مخصوص تلامذہ میں سے تھے حسین خان نے قاضی حبیب اللہ خوارزمی حنفی کو شیخ الاسلام مقرر کیا تھا۔ انہوں نے سُنّی عقائد پر "عقائدی" نام سے ایک کتاب لکھی جو علمی حلقوں میں بے حد مقبول ہوئی تھی۔

مُغل جب مرزا حیدر دوغلات نے شیعوں کے خلاف جبر و قہر سے کام لیا تو اس کے خلاف بھی سازشیں ہوئیں، جو کامیاب ہوئیں۔ مرزا حیدر کو بُری طرح قتل کیا گیا اور اسی کے ساتھ سابقہ شیعیت پورے جوش کے ساتھ عود کر آئی۔ اب شیعہ حکمرانوں نے مرزا حیدر کے کارناموں کا جائزہ لیا اِس طرح علماء اہل سنت کو ہراساں اور قتل کرنے کی پھر نوبت آئی۔ یہ انتقامی ردِ عمل اس وقت عروج کو پہنچا جب چک خاندان کے آخری حکمران یعقوب شاہ (بارِ دوم ۱۵۸۶ء تا ۱۵۸۸ء) نے سُنّیوں کے قاضی القضاۃ شیخ موسیٰ کو اذان میں چند کلمات اضافہ کرنے کے حق میں فتویٰ طلب کیا۔ مگر قاضی موصوف نے نہ صرف اسے نامنظور کیا بلکہ اُلٹا اسے غیر شرعی اور بدعت قرار دیا۔ اس پر قاضی موسیٰ کو قتل کیا گیا۔ نعش ہاتھی کے ساتھ باندھ کر سارے شہر میں گھمائی گئی۔ قاضی شہید کی ماں بقیدِ حیات تھی۔ جب ہاتھی اس کے دروازے سے گزرا تو بیٹے کو راہِ خدا میں شہید ہونے پر شکر بجالائی [۱]۔ اس ظلم اور سفاکی نے یہاں کے عوام و خواص کو ہراساں کیا۔ کچھ سُنّی علماء بھاگنے پر مجبور ہوئے اور بعضوں نے اطراف و مضافات میں گوشہ نشینی اختیار کی۔ اپنے گھر کو آگ کی لپیٹ میں دیکھ کر یہاں کے چند سر برآوردہ علماء دہلی وارد ہوئے اور مغل حکمرانوں کو چند اہم شرائط کے ساتھ کشمیر کا اقتدار ہاتھ میں لینے کی دعوت دی۔ اس طرح گردشِ روزگار نے کشمیر اور کشمیریوں کی تقدیر ان کے اپنے ہاتھوں سے نکال کر غیروں کے حوالے کر دی۔

مغلوں کی سیاست سچی بات یہ ہے اور تاریخ بھی اس کی تائید کرتی ہے کہ جونہی مغلوں نے ہندوستان کا تخت و تاج سنبھالا اسی وقت کشمیر کی جانب ان کی آنکھیں اُٹھ گئی تھیں۔ بالخصوص اکبر نے کئی بار سیاسی تدابیر کو بروئے کار لا کر کشمیر کو اپنی گرفت میں لانے کی کوشش کی تھی مگر اہل کشمیر کی بہادری اور اپنی خاص ذہنیت سے اس نے کئی بار شکست کھائی۔ بلا شبہ اس وقت تک کشمیر ہمیشہ دنیا کے نقشہ پر ایک الگ

---

[۱] تاریخ حسن ج ۲ ص ۳۳۱

اور مستقل ملک کی حیثیت سے موجود تھا۔ کشمیر کی فطری قلعہ بندی کا بھی اس میں بڑا دخل تھا اور ایک اہم وجہ یہ بھی تھی کہ کشمیر کے لوگ بڑے بہادر، بے باک اور جرأت مند تھے۔ انھوں نے اپنی بسالت و بہادری سے کئی بار بڑے بڑے خارجی حکمرانوں کو شکستِ فاش دے کر اسے بیرونی ملک میں مدغم ہونے سے بچایا تھا۔ اگر اس وقت بھی کشمیر کے تختِ سلطنت پر کوئی اولوالعزم حکمراں ہوتا تو آج کشمیر کی حالت کچھ اور ہی ہوتی۔ غرض جلال الدین اکبر کشمیر پر قبضہ جما کر اسے مملکتِ ہندوستان میں شامل کرنے میں کامیاب ہوا۔ اس نے اپنے پنجے مضبوطی کے ساتھ گاڑنے کے لئے بڑے حربے استعمال کئے۔ اس نے جبر اور سطوت چھوڑ کر ان ہتھیاروں سے کام لیا جنھوں نے بہت جلد اہلِ کشمیر سے ہمت و شجاعت جہد و اجتہاد، بے باکی و جانبازی اور خود اعتمادی و احساسِ برتری جیسے اوصاف و کمالات غیر شعوری طور پر سلب کر لئے۔ کوہ ماران (سرینگر) کے ارد گرد اس نے ایک بلند اور مہیب دیوار کھڑی کر دی جو اگر چہ ایک طرف ہزاروں مزدوروں کے لئے روزگار کا ذریعہ بن گئی مگر دوسری طرف اس کی ساخت اور بناوٹ ایسی بنادی گئی جو دل و دماغ میں جلال و جبروت اور رعب و دبدبہ کی کیفیت پیدا کرتی ہے۔

علاوہ ازیں مغلوں نے کشمیر میں وہ تعمیری کام کئے جو دماغ سے زیادہ جسم کے لئے راحت رساں ہیں ان کے بنائے ہوئے خوبصورت باغات اور مساجد و مقابر اگر ایک طرف ان کے جمالیاتی ذوق پر روشنی ڈالتے ہیں مگر دوسری طرف لوگوں کے اندر فکر و نظر کی صلاحیت پر غلاف چڑھاتے ہوئے صرف عیش کوشی اور عافیت طلبی کے جذبات ابھارنے کے ذمہ دار بھی ہیں۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مغلوں نے ایسا جان بوجھ کر کیا تھا۔ اس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ مغلوں نے کشمیر میں ایک بھی دارالعلوم یا علمی اکادمی قائم نہ کی۔ اس طرح بہت جلد اہلِ کشمیر کے دل و دماغ سے جانبازی اور غیرت و حمیت محو ہوئی اور وہ قوم جو کسی زمانے میں (بالفاظ علامہ اقبال)

در زمانے صف شکن ہم بودہ است   چیرہ و جانباز و پُردم بودہ است

اپنے ہی وطنِ عزیز میں اتنی مجبور و مقہور ہوئی کہ ـــــ در دیارِ خود غریب افتادہ است

علمائے کشمیر کا فضل و کمال | مغلوں کے اس طرزِ عمل کو ایک طرف رکھ کر حقیقت بھی اپنی جگہ مسلّم ہے کہ مغل سلاطین اہلِ علم اور علم پرور تھے۔ اس اعتبار سے ان کی تاریخ آبِ زر سے لکھنے کے قابل ہے ان کے ...

سے یقیناً کشمیر بھی متاثر ہوا۔ علماء کشمیر کو ہند وارد ہونے اور یہاں کے جلیل القدر علماء کی مجلسوں اور علمی سرگرمیوں سے فیض حاصل کرنے کا موقعہ ملا۔ مغلوں کے عہد میں کشمیر کے تشنگانِ علم عرب و عجم پہنچے۔ وہ ان ممالک سے کتابوں کا عظیم الشان ذخیرہ بھی اپنے ساتھ لے آئے۔ مزید برآں مغلوں نے جو صوبیدار کشمیر بھیجے ان میں سے بعض بلند پایہ ادیب اور صاحبِ علم تھے۔ بالخصوص ظفر خان احسن کا زمانہ کشمیر کا روشن ادبی دور تھا۔ اس میں کشمیر کے بہت سارے علماء شمالی ہند، ایران، بلخ، بخارا، بغداد، حرمین وغیرہ پہنچے اور ان ممالک سے علم و حکمت کا جوہر اور عطر اپنے ساتھ لا کر کشمیر کے کونوں کونوں میں پھیلایا۔ چنانچہ اپنی محنت اور ذوق و شوق کے بدولت اِس دَور میں جو جلیل القدر علماء اور شعراء پیدا ہوئے بعد کے ادوار میں ان کی نظیر ملنی مشکل ہے۔ شیخ یعقوب صرفی، شیخ معین الدین چشتی، سید مراد نقشبندی جیسے مفسّر و محدّث، علامہ داؤد خاکی، شیخ داؤد مشکواتی، مرزا اکمل الدین بدخشی جیسے علماء تصوّف، مولانا محمد یوسف، شیخ محمد طاہر، مولانا ابوالفتح، مولانا غلام نبی اور مفتی شیخ احمد جیسے فقہاء ابوالفتح کلّو اور ملّا محسن کشو جیسے متکلّمین اسی عہد کی یادگار ہیں۔ اسی زمانے میں ایران کے ممتاز ترین فارسی شعراء جیسے قُدسی مشہدی، عُرفی، منظری، اوجی، محمد قلی سلیم، طالب کلیم وغیرہ کشمیر وارد ہوئے۔ اِن کی سرور و سرود کی محفلوں سے یہاں کی سرزمین ایک سرے سے دوسرے سرے تک شعر و شاعری سے گونجنے لگی۔ اگرچہ شاعری میں زیادہ فارسی زبان مستعمل تھی مگر اس نے عربی زبان میں بھی طبع آزمائی کرنے کی ترغیب دی۔ اس عہد کے عربی شعراء میں صرفی، جبّی، ملا طیّب، مُلّا نازک وغیرہ کے نام قابلِ ذکر ہیں۔ انہوں نے تصوّف، نعت، مناجات، مرثیہ، غزل، تقریظ وغیرہ مضامین پر طبع آزمائی کی۔

مغلوں کے عہد میں جب کشمیر کے علماء حصولِ علم کی غرض سے باہر نکلے تو انہیں اپنی فطری ذہانت و بصیرت کی ساری خوبیاں دکھانے کا موقعہ ملا اور ان کی قدر و منزلت دیگر اطراف و ممالک میں کی جانے لگی۔ شیخ محمد مراد نقشبندی کشمیری کو دمشق اور قسطنطنیہ کے علماء میں جو مقام و مرتبہ حاصل تھا اُس کا اندازہ "سِلکُ الدُّرَر" کے مطالعہ سے ہوتا ہے[1]۔ اُن کی جلیل القدر اولاد عرصۂ دراز تک دمشق کے مفتی اعظم احناف تھے[2]۔ شیخ یعقوب صرفی کشمیری کو نہ صرف ہندوستان کے علماء میں ممتاز مقام حاصل تھا بلکہ ایران و عراق کے علماء بھی اُن کے علم و فضل سے متاثر تھے۔ انہوں نے شہنشاہِ ایران طہماسپ

[1] سلک الدرر فی اعیان القرن الثانی عشر بولاق ۱۳۰۱ھ [2] ایضاً ج ۳ ص ۲۱۳ تا ۲۲۸۔

کے سامنے ایک حدیث پر بحث کرکے صاف صاف کہاکہ اس حدیث سے جو حضرات جو معنی اخذ کرنے کی کوشش کرتے ہیں وہ غلط ہے[۱]۔ قاضی حیدر کشمیری کو فقہاء کی اس مجلس کا ایک رکن بنادیا گیا جو اورنگ زیب نے الفتاویٰ (یا عالمگیری) مرتب کرنے کے لئے تشکیل دی تھی[۲] سلطان اورنگ زیب نے انہیں ان کی فقہی بصیرت کی بناپر ہی قاضی خان کا لقب دیا تھا۔ مولانا محمد حسین کشمیری پٹنہ (عظیم آباد) کے مفتی اعظم مقرر ہوئے[۳]۔ مولانا محمد علی کشمیری، عبدالرحیم خان خاناں کے منظورِ نظر تھے اور خان خاناں ہی کے حکم پر ضیاء الدین ترکمانی کی عربی کتاب "حافش" کا فارسی میں ترجمہ کیا[۴]۔ سید حسین شاہ کشمیری کا درس مدرسہ فیض عام کانپور اور پھر بھوپال میں عرصے تک جاری رہا۔ مولانا عبدالرزاق کشمیری کو شاہجہاں نے مدرسہ کابل کا صدر مقرر کرکے بھیجا[۵]۔

مغل عہد کے چند مدارس: جیساکہ ہم نے پہلے بیان کیا مغلوں نے کشمیر میں علوم و فنون کی ترویج و ترقی میں کوئی خاص دلچسپی نہ لی، اور اس دور میں جو لوگ علم و فضل میں مشہور و ممتاز ہوئے وہ اُن کی محنت اور ذوق کا ثمرہ تھا۔ مغلوں کے اس نظرِ تغافل کا اندازہ اس سے ہوگا کہ انہوں نے یہاں کوئی بلند پایہ دارالعلوم قائم کیا اور نہ دہ مطالعۂ کتب یا تصنیف و ترجمہ کے لئے کوئی ادارہ تشکیل دے سکے۔ عہدِ مغلیہ میں سابقہ شاہمیری سلاطین کے بنائے ہوئے علمی ادارے موجود تھے۔ مغل عہد میں یہ ادارے بدستور اپنی علمی خدمات انجام دے رہے تھے۔ البتہ اس عہد میں چند برگزیدہ علماء نے مدارس کی صورت میں چند علمی حلقے قائم کئے۔ یہ ان بزرگوں کے ذاتی کارنامے تھے، ان علمی حلقوں سے بھی کافی اہلِ علم مستفید ہوئے۔ اس نوع کے مدارس میں تین زیادہ مشہور ہوئے جن کا مختصر تعارف یوں ہے۔

درسگاہِ ملا حیدر: یہ درسگاہ ملا حیدر علامہ نے جہانگیر کے عہدِ حکومت میں قائم کی تھی اور گوجوارہ (متصل شاہ داری، سرینگر) میں واقع تھی۔ ڈاکٹر صوفی لکھتے ہیں کہ اس درسگاہ سے بڑے علماء فارغ ہوئے تھے[۶]۔

---

[۱] احوال حضرت ایشاں (قلمی) [۲] واقعاتِ کشمیر، لاہور ص ۲۱۶۔
[۳] نزہتہ الخواطر ج ۵ ص ۳۶۷۔ [۴] ایضاً ج ۵ ص ۳۸۳۔
[۵] حدائق حنفیہ (اردو) ص ۴۲۸۔ [۶] "کشیر" جلد ۲۔

مدرسۂ خواجگانِ نقشبند۔ یہ مدرسہ خواجہ آخوند محمود (م ۱۰۵۲ھ) نے قائم کیا تھا۔ خواجہ صاحب بلندپایہ عالم دین، صاحب شریعت، صوفی صافی اور مُصلح و مبلّغ تھے۔ انہیں مغل سلاطین کے ہاں بڑا تقرب حاصل تھا۔ مولانا غلام سرور لاہوری لکھتے ہیں:۔

پیشِ جلال الدین اکبر و جہانگیر و شاہجہاں قبولِ عظیم یافت، بحدیکہ بیگمات و مستورات شاہی ہم از آنحضرت پردہ نہ داشتند[1]

خواجہ صاحب نے لاہور میں انتقال کیا۔ ان کا پُرشکوہ مقبرہ بھی لاہور میں ہی واقع ہے اور تاریخی حیثیت رکھتا ہے[2]۔ خواجہ صاحب نے سرینگر میں خواجہ بازار کے مقام پر ایک دینی مدرسہ قائم کیا تھا اور یہ شاہجہاں کا عہدِ حکومت تھا۔ اُن کی وفات کے بعد ان کے جلیل الشان فرزند شیخ معین الدین نقشبندی نے اسے علمی رونق بخشی اور اس مدرسے کو ایک غیر معمولی علمی ادارے میں منتقل کیا۔ اس سے سربرآوردہ فقہاء اور محدثین نکلے۔ یہیں حضرت شیخ کی سرپرستی میں پانچ کشمیری فضلاء نے "الفتاویٰ النقشبندیہ" مرتب کی۔ ان کی وفات کے بعد مدرسہ کی سرپرستی ان کے فرزندوں کے ہاتھوں میں آئی، جو خود صاحبِ علم تھے پھر جب کشمیر میں سیاسی انحطاط اور علمی زوال آنا شروع ہوا تو یہ مدرسہ بھی ہمیشہ کے لئے مقفل ہوا۔

مدرسۂ سید منصور:۔ یہ مدرسہ ۱۱۲۵ھ (۱۷۱۳ء) میں اس وقت وجود میں آیا جب عنایت اللہ خان کشمیر کا صوبیدار تھا۔ عنایت اللہ خاں ہی اس مدرسے کا سرپرست تھا اور اخوند مُلّا سلیمان کلّو مدرسہ کے پہلے صدر مدرس مقرر ہوئے[3]۔

ان تین مدارس کے سوا کشمیر کے دو نامور عالم مُلّا کمال اور مُلّا جمال کی علمی اور تدریسی مجلسیں بھی گرم تھیں۔ بعد میں یہ دونوں بھائی امرتسر منتقل ہوئے جہاں وقت کی جلیل القدر ہستیوں کو مستفید کیا۔ مزید برآں جب دارا شکوہ کشمیر میں مقیم تھا اس کے ارد گرد بھی اہل علم اور شعراء کا بڑا حلقہ ہوتا تھا۔ دارا شکوہ جس جگہ اقامت پذیر ہوتا تھا وہ آب و ہوا کے لحاظ سے نہایت ہی عمدہ اور خوشگوار تھی۔ اس کا نام دارا شکوہ کی بیوی نادرہ بیگم

---

[1] خزینۃ الاصفیاء ج ۱ ص ۶۲۵۔ [2] "نقوش" لاہور نمبر۔ ص ۳۱۹ - ۳۲۳۔

[3] A HISTORY OF KASHMIR VOL II, P. 45

معروف بہ پری بیگم کے نام پر پری محل رکھا گیا سلہ اس علمی محفل میں زیادہ تر تصوّف اور معارف و حقائقِ عالم پر ہی بحث و تحقیق ہوتی تھی۔ کیوں کہ اس مجلس کا تعلق تزکیۂ نفس اور معرفتِ الٰہی کی جانکاری سے تھا۔

درّانی عہد اور علمی و تہذیبی زوال کشمیر میں مغلوں کا اقتدار (بعد کے ادوار میں اگرچہ برائے نام ہی تھا) بالآخر ۱۷۵۲ء میں اختتام کو پہنچا۔ ۱۷۵۲ء میں مشہور افغان حکمران احمد شاہ درّانی کی فوجوں نے کشمیر پر اپنا تسلط قائم کیا۔ احمد شاہ خود کشمیر کبھی نہیں آیا ہے۔ وہ کشمیر کا اقتدار درّانی صوبیداروں کو سونپتا تھا۔ افغانوں نے کشمیر پر ۶۷ سال یعنی ۱۸۱۹ء تک حکومت کی۔ کشمیر کو ہر حیثیت سے تباہ و برباد کرنے کی ابتداء انہی پٹھان حکمرانوں نے کی۔ انہوں نے اُس دور کی یاد تازہ کی جس کو اہل کشمیر نے ذوالجو یا ذوالقدر خان اور دوسرے منگول حملہ آوروں کے زمانے میں مشاہدہ کیا تھا۔ پٹھانوں کی خونریزی اور غارتگری کشمیر کی تاریخ کا اہم باب ہے۔ ان کی سنگ دلی اور سفّاکی کے بارے میں مشہور تھا۔ ؎ سر بُریدن پیش ایں سنگ دلاں گُل چیدن است

اور اہل کشمیر نے اپنی آنکھوں سے ان کی بربریت دیکھی تھی۔ حکمرانوں کے جبر و قہر کے علاوہ کشمیر کے لوگ اسی بدقسمت دور میں تین[۳] شدید موسمی حوادث، دو تباہ کن زلزلوں اور تین[۳] سیلابوں کے شکار ہوئے۔ ان ہلاک حادثات نے یہاں کے لوگوں کو مفلوک الحال بنا دیا۔ علاوہ ازیں اسی زمانے میں دو[۲] ایسے شیعہ سنّی فسادات رونما ہوئے جن میں طرفین نے ایک دوسرے کی تعمیرات اور مقاماتِ مقدسہ جلا کر تودۂ خاک میں بدل دیا۔

درّانی عہد میں علمی سرگرمیاں ان بدترین حالات میں کشمیر میں علوم و فنون کا ترقی کرنا غیر متوقع امر تھا۔ بالخصوص جبکہ حکمران طبقے کو ہی علم و ادب کے ساتھ دلچسپی نہ تھی تو رعایا کا اس کی جانب توجہ کرنا بعید از عقل تھا۔ تاہم ابھی مغل عہد کے اثرات موجود ہی تھے اور ان علماء کرام کی علمی مجلسیں ابھی گرم ہی تھیں جو افغانوں کی حکومت وجود میں آنے سے دو چار سال پہلے ہی رحلت کر چکے تھے۔ ان میں شیخ معین الدین رفیقی (م ۱۱۴۴ھ) مولانا ابوالفتح (م ۱۱۴۹ھ) خواجہ نور الدین محمد آفتاب (م ۱۱۵۶ھ) شیخ احمد یسوی، خواجہ نور الدین بدخشی، میر سید محمد اسماعیل بخاری ہمدانی (م ۱۱۵۳ھ) مولوی حاجی استاکی سید عبدالوہاب متوّر آبادی (م ۱۱۵۳ھ) وغیرہم کے تلامذہ، اخلاف و احفاد اور خلفاء و مسترشدین ابھی موجود ہی تھے جو پورے انہماک کے ساتھ درس و تدریس اور

ا۔ A HISTORY OF KASHMIR: VOL II, P. 28

تصنیف و تالیف میں لگے تھے۔ اسی دور میں ترکستان کے نامور محدث شیخ عبدالولی طرخانی (تلمیذ محدث ابوالحسن سندھی) کشمیر تشریف لائے اور یہیں دائمی سکونت اختیار کرنے کا ارادہ کیا۔ مگر ابھی زیادہ خدمات انجام نہ دے سکے تھے کہ چند شرپسندوں کے ہاتھوں شہید ہوئے۔ اُن کے شاگرد رشید مفتی قوام الدین کشمیری بعد میں اُن کی جگہ تدریسی اور تحریری خدمات انجام دیتے رہے۔ ان کی کتاب کا نام "الصحائف السلطانیۃ" تھا جس میں ساٹھ مختلف علوم سے متعلق فوائد و نوادر تھے۔

مولانا سید مناظر احسن گیلانی لکھتے ہیں کہ اس نوع کی کتاب ان سے قبل امام فخرالدین رازی نے لکھی تھی[1] ان کے علم و فضل کو دیکھ کر انہیں احمد شاہ دُرّانی کے حکم سے بلند خاں صوبہ دار کے عہد میں کشمیر کا شیخ الاسلام مقرر کیا گیا[2]

دُرّانیوں کے زمانے میں بھی کشمیر کے تشنگانِ علم ملحقہ ممالک کے علمی مراکز کی طرف جا کر علم حاصل کرتے تھے۔ چنانچہ اسی عہد میں بخارا میں بھی کشمیر کے طالبِ علم موجود تھے[3]

سکھ اور ڈوگرہ عہد:۔ مہاراجہ رنجیت سنگھ نے ۱۲۳۴ھ (مطابق ۱۸۱۹ء) میں افغانوں کو شکست دے کر اپنی وسیع و عریض مملکت قائم کی جس کا اہم حصہ پورا کشمیر بن گیا۔ سکھوں کا اقتدار ستائیس سال تک برقرار رہا۔ لانگ ورتھ "C.L. DAM. LONGWORTH" لکھتا ہے:۔ سکھ حکومت بھی ظالمانہ اور متشددانہ تھی مگر افغانوں سے پھر بھی اچھی تھی[4]۔" اس کے برعکس یورپی سیاح مورکرافٹ اپنا آنکھوں دیکھا حال بیان کر کے لکھتا ہے "افغانوں کا ظلم منتشر تھا جبکہ سکھوں کا ظلم و استبداد منظم صورت میں ہے۔ دُرّانیوں کی لاپرواہیوں کے باعث بہت سے لوگ لوٹ کھسوٹ سے بچ جاتے تھے جبکہ رنجیت سنگھ کا قہر و غضب منظم شکل میں ہے۔ رنجیت سنگھ کی حکومت حد درجہ ظالمانہ ہے[5]۔" کشمیر کی تاریخ بھی مورکرافٹ

---

[1] ہندوستان میں مسلمانوں کا نظامِ تعلیم و تربیت [2] تاریخ حسن ج ۱ ص ۲۲۵۔

[3] THE CAMBRIDGE HISTORY OF ISLAM, VOL I, P 479

[4] ENCYCLOPEDIA OF ISLAM, "KASHMIR", VOL II

[5] بحوالہ سید احمد شہید:۔ مولانا غلام رسول مہر:۔ ص ۳۳۸۔

کے بیان کی تائید کرتی ہے۔ لانگ ورتھ نے اپنے مقالہ میں شدتِ تعصب سے مغلوب ہو کر بہت سے حقائق مسخ کر کے پیش کئے ہیں اور کئی جگہ قیاس کے تیر تکّے چلائے جا رہے ہیں۔

سکھوں کا ظلم و تشدد کشمیر تک ہی محدود نہ رہا بلکہ جو جو علاقہ انھوں نے اپنے تصرّف میں لیا۔ وہ مشقِ ستم بنا۔ ان کے جبر و قہر، لوٹ کھسوٹ اور تباہی و بربادی پر اگر ایک طرف کشمیر کے باشندے ان الفاظ میں خون کے آنسو بہا رہے تھے؛

جُرمِ ما، مارا چو دامنگیر شد — قومِ سگاں دار و کشمیر شد

تو دوسری طرف حضرت شاہ عبدالعزیزؒ یوں آہ و زاری کرتے تھے؛

جزَی اللّٰہُ عنّا قومَ سِکھٍ وَ مَرْھَٹٍ — عقوبۃَ شرٍّ جزَی غیرَ اٰجِلٖ

وقد قتلوا جمعًا کثیرًا مِنَ الوریٰ — وَقَدْ اَوْجَعُوْنِیْ اَھْلُ شَاءٍ وَجَاھِلٖ

فرنگی سفیر مور کرافٹ نے ۱۸۲۳ء میں کشمیر کی سیاحت کی۔ وہ یہاں کے لوگوں کے مختلف حالات و کوائف کا ذکر کرتے ہوئے لکھتا ہے کہ اہلِ کشمیر کے پاس جو کچھ بھی ہے، اُس کو سلب کیا جاتا ہے۔ سکھ کشمیریوں کو مویشیوں سے پست سمجھتے ہیں کوئی سکھ کسی کشمیری کو قتل کرتا ہے تو قاتل کو جرمانہ کے طور پر حکومت کی طرف سولہ سے بیس روپیہ تک ادا کرنے ہوتے ہیں۔ اس رقم میں مقتول کے ورثاء کو چار روپیہ دیئے جاتے ہیں بشرطیکہ وہ ہندو ہو۔ اگر مقتول مسلمان ہوگا تو اس کے وارثوں کو صرف دو روپیہ[۱] مورکرافٹ ایک اور جگہ لکھتا ہے: کشمیر کے لوگ ہمیشہ سے ایشیاء کے سب سے زیادہ باسلیقہ اور زندہ دل سمجھے جاتے تھے۔ اگر دوبارہ نظامِ حکومت انہیں میسّر ہو تو ممکن ہے کہ یہ خوبیاں ان میں دوبارہ پیدا ہو جائیں مگر فی الحال اس جیسی ذلیل نسل کا کہیں وجود نہیں ہے[۲] سکھوں کے اس ظلم و ستم اور لوٹ کھسوٹ سے واقف ہو کر سید احمد بریلوی اور شاہ محمد اسماعیل شہید رحمہما اللہ اور دوسرے مجاہدین بالاکوٹ نے جنوری ۱۸۳۱ء میں کشمیر میں داخل ہونے کی خواہش ظاہر کی تھی تاکہ یہاں کے باشندوں کو بھی جبر و قہر سے خلاصی دلانے کی کوشش

۱؎ TRAVELLS: SIR WILLIAM MOORCRAFT, VOL. II, P 293-94

۲؎ ایضاً، ص ۱۲۸

کی جانے مگر یہ حضرات خود ہی بہت جلد چند روزہ زندگی کی قید و بند شب سے خلاصی پا گئے، اور انہیں کشمیر آنے کی نوبت بھی نہ آئی [۱] ان مجاہدین میں کشمیر کے کچھ لوگ بھی شامل تھے۔ حاجی یوسف غازی کشمیری کا نام تاریخوں میں ثبت ہے۔[۲]

سکھوں نے ستائیس[۲] سال تک کشمیر کو تاراج کیا۔ اس کے بعد جموں کے ڈوگرہ راجپوتوں نے انگریزوں سے سازباز کر کے سکھوں کو اقتدار سے محروم کرنے اور اپنے بہیر جمانے میں کامیابی حاصل کی۔ اس سازباز کے نتیجہ میں ڈوگروں نے انگریزوں سے سرزمینِ کشمیر (بشمولِ ہزارہ و کوہستان) ۷۵ لاکھ نانک شاہی سکّے میں خریدلی۔ یہ سودابازی خوبصورت وادی کے ساتھ ساتھ اس کے رہنے والے باشندوں کے اجساد و ارواح سمیت ان سادہ لوحوں کی عدمِ واقفیت میں بمقامِ امرتسر عمل میں لائی گئی۔ بقول علامہ اقبال[ح]

دہقاں و کشت و جوئے و خیاباں فروختند قومے فروختند و چہ ارزاں فروختند

یہی سودابازی جس میں بائع انگریز اور مشتری ڈوگرہ راجپوت تھے تاریخ میں عہدنامۂ امرتسر کے نام سے موسوم ہے۔ ظاہر ہے جن حکمرانوں نے یہاں کی سرزمین محض سلب و نہب کے لئے خریدی تھی وہ اسے کیا دے سکتے تھے!۔ ڈوگروں کے ابتدائی ایام تاریخ کشمیر کے منحوس ترین دن مانے جاتے ہیں۔ اس زمانے میں کشمیر کے باشندے جس بدحالی و بدنصیبی اور اضمحلال و افسردگی میں مبتلا تھے، اس کا اندازہ اس وقت کے غیر ملکی سفیروں کے سفرنامے پڑھ کر ہی ہو سکتا ہے۔ مہاراجہ گلاب سنگھ (جس نے یہ سودا کیا تھا) اتنا لالچی تھا کہ اگر کسی خود معاملہ کو مہاراجہ کی توجہ اپنی طرف مبذول کرنے کی ضرورت ہوتی تھی تو وہ دور سے ایک روپیہ دکھا کر کہتا تھا: عرض ہے۔ اس پر مہاراجہ متوجہ ہوتا تھا[۳]۔ ڈریو "FREDERIC DREW" نے لکھا ہے کہ مہاراجہ گلاب سنگھ ایک روپیہ پر جھپٹ پڑتا تھا[۴]۔ سفاکی کا یہ عالم تھا کہ قتلِ عمد پر مجرم کا پہلے مُثلہ کیا جاتا تھا پھر پھانسی دی جاتی تھی[۵]

---

[۱] KASHIR : A HISTORY OF KASHMIR: DR SUFI VOL I, P734

[۲] سیرت سید احمد شہید: ص ۳۱۳۔

[۳] THE JAMMU AND KASHMIR TERRITORIES (LODO?) P: 50

[۴] KASHMIR PAPERS: ED: S.N. GADRU, PREFACE, P[illegible]

[۵] KASHMIR PAPERS: P: 10

کاروباری طبقہ اور کسانوں کے حالات ناگفتہ بہ تھے۔ انہیں ظلم اور لوٹ کے شکنجے میں کسا جاتا تھا اور اُف تک کرنے کی اجازت نہ تھی۔ جن یورپی اہل قلم کو اس دور کے حالات اپنی آنکھوں سے دیکھنے کا موقع ملا انہوں نے اپنے مشاہدات و تاثرات کے نام اور عنوانات ہی ایسے رکھے ہیں جو حالات و واقعات کا اچھی طرح تعارف کراتے ہیں مثلاً آرتھر برنکمن "SIR ARTHUR BRINKMAN" کے کشمیر کے گناہ WRONGS OF KASHMIR ابرٹ تھارپ "ROBERT THORP" کی کشمیر کی بدانتظامی KASHMIR MISGOVERNMENT وغیرہ۔ آرتھر برنکمین، برٹش گورنمنٹ کو آگاہ کرتے ہوئے لکھتا ہے ہر سال سینکڑوں کشمیری ظلم و جبر اور عام بدنظمی کی تلخی سے اپنا وطن، اہل و عیال اور گھر بار چھوڑ کر پہاڑوں کی طرف بھاگتے ہیں[۱]۔ ' آگے لکھتا ہے: "غلامی" "SLAVERY" اپنی تمام حیثیتوں سے کشمیر میں موجود ہے۔ کوئی بھی کشمیری اپنی کسی چیز کا مالک نہیں ہے۔ زمین، پانی، لکڑی یہاں تک کہ اپنی روح پر بھی اس کو حق حاصل نہیں ہے، اور یہ سب کچھ راجاؤں کی بدولت ہے[۲]۔

سکھ ڈوگرہ عہد میں اسلامی علوم: ان ناگفتہ بہ حالات میں علوم کی ترقی کا سوال ہی پیدا نہ ہو سکتا تھا درد و کرب، ذلت و مسکنت اور خوف و ہراس کے بادل چار سو چھائے ہوئے تھے۔ کشمیری شاعری جو اس دور میں معرض وجود میں آئی ہے اس سے یہ تباہ حالی اور افسردہ دلی ٹپکتی ہے۔ لاعلمی اور جہالت تقریباً ۱۹۰۰ء تک ہر طرف عام تھی اور حکومت کسی طرح کی علمی نہضت ابھرنے نہ دیتی تھی۔ مذہبی طبقے کا حال نہایت ہی برا تھا۔ مذہبی نمائندوں کے اندر دماغی سکت اور حوصلہ قلبی کا خاتمہ ہو گیا تھا۔ روحانی پیشوا دنیا سے برداشتہ خاطر ہو کر اداس و افسردہ تھے۔ چند خاص خاندانوں کو چھوڑ کر جو عرصہ دراز سے علمی اور دینی خدمات دیتے آئے تھے، سب کے سب مذہبی پیشوا اوہام فاسدہ میں مبتلا تھے۔ عقائد و اعمال کے نام پر ان چیزوں کی تلقین و تبلیغ کی جاتی تھی جن سے لوگوں کی قوت ارادی، ذوق عمل، احساس خودداری اور عزت نفس کا مادہ مفلوج ہو گیا تھا، علم و تحقیق کے نام پر قصہ گوئی کا ایک بازار گرم تھا۔ تصوف اور تزکیہ نفس کے نام پر رہبانیت اور عجز و انکساری (جو ذلت و ضلالت کی شکل میں ہوتی تھی) کا درس دیا جاتا تھا۔

---

[۱] Kashmir Aafeed: P.R.T.P. — ص ۔ ایضاً ۔ 15

اس تنزل یافتہ دَور اور گھٹے ہوئے سماج میں بھی کشمیر کے چند با اثر حلقوں میں تحصیلِ علم اور خدمتِ علم کا جذبہ اور شوق موجود تھا۔ ان حلقوں نے کشمیر کے عام حالات کی ناموافقت سے بددل ہو کر ہندوستان کے مختلف اطراف کی طرف رُخ کیا اور وہیں اپنی علمی تمنائیں پوری کرنے کی کوشش کی۔ ہندوستان بھی اگرچہ اس عہد میں سامراجیت کا شکار تھا مگر تاہم اس وسیع و عریض سرزمین میں علمی مجلسیں جگہ جگہ گرم تھیں۔ انہی ایام میں پنجاب[1] (بالخصوص سیالکوٹ، لاہور وغیرہ) دہلی اور لکھنؤ میں کشمیریوں کی اچھی خاصی کالونیاں بن گئی تھیں۔ یہاں اب کشمیری مہاجروں کو بھی اپنی صلاحیتیں دکھانے کا موقعہ ملا۔ بہت جلد حال یہ ہوا کہ لکھنؤ اور دہلی میں علماءِ کشمیر کا طوطی بولنے لگا اور کسی بھی غیر کشمیری عالم نے ان کے علم و فضل میں شک کا اظہار نہ کیا۔ جس زمانے میں شاہ عبدالعزیز دہلوی کی "تحفۂ اثنا عشریہ" شیعہ اور سُنّی علماء کے درمیان زبردست موردِ بحث بن گئی تھی تو دونوں طرف کشمیری علماء موجود تھے۔ شیعہ علماء کی طرف سے مولانا محمد بن عنایت اور سُنیوں کی طرف سے مولانا رشید الدین خاں صفِ اوّل کے مُناظر اور متکلّم شمار کئے جاتے تھے۔ اہلِ علم جانتے ہیں کہ دونوں فضلاء کشمیری تھے۔ اسی طرح مفتی صدر الدین آزردہ بن مولانا لطف اللہ کشمیری اپنے وقت کے جلیل القدر فقیہہ، ادیب اور محدّث تھے۔ علّامہ تفضّل حسین خان کشمیری علومِ عقلیہ بالخصوص جبر و مقابلہ میں علّامۂ وقت اور فاضلِ یگانہ تھے۔ مولانا عبدالرشید شوپیانی کشمیری

---

[1] علّامہ اقبال کسی زمانے میں سیالکوٹ میں "انجمن کشمیری مسلمانانِ پنجاب" کے جنرل سکریٹری تھے۔ ایک بار محمڈن ایجوکیشنل کانفرنس کا سالانہ اجلاس امرتسر میں زیرِ صدارت سر سلیم اللہ (نواب ڈھاکہ) منعقد ہوا۔ علّامہ اقبال نے اس جلسے میں بلند آواز سے کہا۔

"پوشیدہ نیست کہ اسلافِ ما بغرضِ سیر و سیاحت و ترقی و تجارت و حصولِ روزگار راہِ غربت گرفتند و از خطۂ جنت نظیر خویش اِنفراق نمودہ دریں مملکت ہندوستان بر مقاماتِ مختلفہ اقامت ورزیدند"۔

(اقوامِ کشمیر۔ محمد الدین فوق ج ۱ ص ۲۸ ۳)

نواب صدیق حسن خان کے دربار میں سربرآوردہ فاضل کی حیثیت سے جانے جاتے تھے۔
مولانا انور شاہ محدث دیوبند کے صدر مدرس اور علوم اسلامیہ کے ایک متبحر عالم تھے۔
مولانا ثناء اللہ بن خضر جو کشمیری ثم الامرتسری علماء اہلِ حدیث میں جو مقام و مرتبہ رکھتے
ہیں وہ اہلِ علم پر روشن ہے۔ اسی طرح شیخ صادق بن عباس کشمیری، شیخ صفدر رضوی
کشمیری، ملّا علی بادشاہ۔ نواب معالج خاں دہلوی کشمیری، مولانا عبدالعزیز محدث لکھنوی
کشمیری۔ مولانا ابوالقاسم حائری کشمیری وغیرہم کے فضائل و کمالات سے ہمارے قومی تذکرے
پُر ہیں۔ یہ حضرات تاریخِ کشمیر کی زینت و آبرو تھے۔ انہوں نے تفسیر، حدیث، فقہ
کلام، فلسفہ، منطق، جبر و مقابلہ، ادب و شعر، صرف و نحو اور عروض و قوافی میں کمال
حاصل کیا۔ ان تمام علوم پر لکھا، اور جو کچھ لکھا اس میں اپنی مجتہدانہ بصیرت کا ثبوت دیا۔

ضروری گذارش

ادارہ ندوۃ المصنفین کی ممبری یا برھان کی خریداری وغیرہ کے سلسلے
میں جب آپ دفتر کو خط لکھیں یا منی آرڈر ارسال فرمائیں تو اپنا پتہ
تحریر کرنے کے ساتھ ساتھ برہان کی چِٹ پر آپ کے نام کے ساتھ درج شدہ
نمبر بھی ضرور تحریر فرمائیں۔ اکثر منی آرڈر کوپن پتہ اور نمبر سے خالی ہوتے ہیں
جس کی وجہ سے بڑی زحمت ہوتی ہے۔ (جنرل منیجر)

ادارہ کے قواعد وضوابط مُفت طلب فرمائیے۔

اسلامی حکومت کا ایک بنیادی اُصول۔ شوریٰ

(مولانا مفتی عتیق الرحمٰن عثمانی)

۸، ۹، ۱۰ر اکتوبر کو اسلام آباد (پاکستان) میں نفاذِ شریعت کے سلسلے میں ایک نہایت اہم سیمنار ہوا تھا جس میں پاکستان کے علاوہ مختلف مسلم ممالک کے نمائندے اچھی خاصی تعداد میں شریک ہوئے تھے، ہندوستان سے جن تین اصحاب کو مدعو کیا گیا تھا ان میں سے مولانا سید ابوالحسن ندوی نے تو دوسری مصروفیتوں کی وجہ سے معذرت کر دی تھی، دو نمائندوں نے اجتماع میں شرکت کی ڈاکٹر نجم الدین اور مفتی عتیق الرحمٰن عثمانی۔ دونوں حضرات سیمنار کی پوری کارروائی میں شریک رہے اور بحثوں میں حصہ لینے کے علاوہ مقالے بھی پڑھے۔ زیرِ نظر مقالہ اسی اجتماع میں پڑھا گیا تھا، جو اب قارئینِ برہان کی خدمت میں پیش کیا جا رہا ہے مضمون اسلام کے نظامِ حکومت کے ایک اہم اصول سے متعلق تھا اس لیے اصحابِ علم نے اس کو پسند کیا۔

(برہان)

اسلامی حکومت کے اصول و مبادی بہت سے ہیں۔ اس مختصر وقت میں ان سب کے بارے میں کچھ کہنا دشوار ہے۔ دوسرے اصولوں کے متعلق دیگر فضلاء گرامی اپنے خیالات پیش کریں گے۔ میں اس موقع پر اسلامی حکومت کے اصولِ شوریٰ کے بارے میں عرض کرنا چاہتا ہوں اور وہ بھی اختصار کے ساتھ۔ کیوں کہ عام مشاہدہ یہ ہے کہ اس طرح کے اجتماعات میں کسی طویل مقالہ کا پڑھنا ممکن نہیں ہوتا۔

شوریٰ درحقیقت رائے عامہ کے اظہار کا نام ہے۔ مفردات القرآن میں امام راغب اصفہانی نے تصریح کی ہے کہ شوریٰ کا مقصد یہ ہے کہ لوگوں کی رائے معلوم کی جائے اور یہی اصول ہے جو موجودہ زمانے کے پارلیمانی نظام کی بنیاد ہے۔ اور جس کی داغ بیل اسلام نے اس وقت ڈالی تھی جبکہ یورپ

جمہوریت اور پارلیمنٹ کے مفہوم سے بھی ناآشنا تھا۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو حکم دیا گیا وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ۔ (یعنی حکومت کے معاملات میں نظام شوریٰ اختیار کیجئے) اور مسلمانوں کے اجتماعی معاملات کے بارے میں یہ اصول طے کر دیا گیا کہ أَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ یعنی ان کے تمام کام شوریٰ کے ذریعہ انجام پاتے ہیں۔

اسلامی قانون کے ماہرین اور علماء اسلام کے نزدیک یہ بات طے ہو چکی ہے کہ شوریٰ اسلامی حکومت کی اساس اور اس کے فیصلوں کی بنیاد ہے۔ حضرت ابن عباسؓ نقل کرتے ہیں کہ جب شوریٰ کا حکم آیا تو حضورؐ نے ارشاد فرمایا کہ اللہ اور اس کا رسول اگرچہ شوریٰ سے مستغنی ہے مگر یہ حکم امت کے لئے رحمت ہے اور جو اس حکم پر عمل کرے گا وہ اعلیٰ درجہ کی رہنمائی سے محروم نہ ہوگا اور جو شوریٰ کو ترک کرے گا وہ غلط راہ روی سے بچ نہ سکے گا (روح المعانی) ابن جریر کی روایت ہے قتادہ کہتے ہیں آنحضرتؐ کو وحی نازل ہونے کے باوجود اپنے اصحاب سے مشورے کا حکم ملتا تھا اور یہ اس لئے تھا کہ قوم کو پورا اطمینان حاصل ہو جائے اور یہ کہ شوریٰ امت کے لئے قانون بن جائے۔

حضرت ابو ہریرہؓ کہتے ہیں میں نے کسی ایسے شخص کو نہیں دیکھا جو اپنے رفقاء سے مشورہ کرنے میں اتنا زیادہ سرگرم ہو جس قدر رسول اللہ صلعم تھے (ترمذی) اسی مفہوم کی حدیث حضرت عائشہؓ سے بھی مروی ہے۔ ایک مرتبہ حضرت ابوبکرؓ نے حضرت عمرؓ کو تحریری طور پر ہدایت کی کہ رسول اللہ صلعم قانون شوریٰ پر عامل تھے تم بھی لازماً اس پر عمل کرنا۔ اتنا ہی نہیں بلکہ حضرت عمرؓ کے تعامل سے یہ بات ثابت ہے کہ وہ عورتوں سے بھی مختلف معاملات میں رائے لیتے تھے (تفسیر مظہری جلد دوم صفحہ ۱۶۱۔ پر مولانا ثناء اللہ پانی پتی نے ضحاک کا ایک بیان نقل کیا ہے کہ فاروق اعظم نے عورتوں کو بھی حق رائے دہی دیا تھا۔

ان امور کی روشنی میں یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ امیر کے لئے ضروری ہے کہ وہ اپنے لئے ایک مجلس شوریٰ بنائے کیوں کہ ایک شخص ہر معاملہ میں اتنی واقفیت اور مہارت نہیں رکھتا جتنا معاشرہ کے دوسرے افراد رکھتے ہیں۔ مکی دور میں اجتماعی مشوروں کے لئے دار ارقم کو مجلس شوریٰ کا ایوان بنایا گیا تھا۔ مدنی دور میں حضورؐ کے زمانے تک کھلے میدانوں کو بھی اس مقصد کے لئے استعمال کیا جاتا تھا۔

اور مسجد نبوی میں اس طرح کے اجتماعات ہوتے تھے۔ خلافتِ راشدہ میں سب سے پہلے سقیفۂ بنی ساعدہ سے ایوانِ شوریٰ کا کام لیا گیا۔

جب اسلامی حکومت کے ایک اصول اور اساس کی حیثیت سے شوریٰ کا مسئلہ زیرِ بحث آتا ہے تو یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ امیرِ حکومت یا خلیفۂ وقت یا امام المسلمین شوریٰ کے فیصلہ کا پابند ہے یا نہیں ہم اپنے اس مقالہ کو اس بحث پر مرکوز کرنا چاہتے ہیں اور یہ اس لئے کہ اسلامی نظامِ حکومت میں امیر کی حیثیت اور اس کے اختیارات متعین ہو جاتے ہیں۔ بہت سے لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ امیر آزاد ہے اور وہ شوریٰ کے فیصلہ کا پابند نہیں اس اعتبار سے امیر کی حیثیت ان کے نزدیک آمرِ مطلق یعنی ڈکٹیٹر کی ہو جاتی ہے۔ اور شوریٰ کی حیثیت اور اہمیت صفر کے درجہ میں پہونچ جاتی ہے لیکن حقیقت اس کے برعکس ہے۔ اسلامی حکومت "شورویٰ حکومت" اور امام اس کا بااختیار رہنما اور صاحبِ تنفیذ قوت ہے اس لئے قدرتاً امام شوریٰ کے اختیارات کا نمائندہ ہے اور انتظامی معاملات میں مجلسِ شوریٰ کے فیصلوں کا ترجمان۔ قرآنِ کریم میں ہے۔ اَمْرُهُمْ شُوْرٰى بَيْنَهُمْ یعنی مسلمانوں کے معاملات اور انتظامی امور آپس کے مشورہ سے انجام پاتے ہیں یہ حکم عام ہے اور حکومت کے صدر نشین کو یہ حق نہیں پہونچتا کہ وہ مجلسِ شوریٰ کے فیصلہ دینے کے بعد بھی اپنی اسی ذاتی رائے پر عمل کرے جو مجلسِ شوریٰ کے فیصلہ کے خلاف ہو حکومت کے امیر اور سربراہ کے لئے ضروری ہے کہ وہ اربابِ حل و عقد سے مشورہ لے اور اس مشورہ کی پابندی کرے۔

بہت سے حضرات کو قرآن مجید کی ایک دوسری آیت سے غلط فہمی ہوئی ہے اور انہوں نے اس سے غلط نتیجہ نکالا ہے وہ آیت یہ ہے۔ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْاَمْرِ فَاِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللّٰهِ یعنی معاملات میں اپنے اصحاب سے مشورہ کر لیا کیجئے اور جب آپ معاملہ متعلقہ میں عزم کر لیں تو اعتماد خدا ہی پر رکھیئے۔

ان الفاظ سے بہت سے لوگوں کو یہ خیال پیدا ہو گیا کہ مشورہ کرنا تو امام کے لئے ضروری ہے مگر مشورے کی پابندی ضروری نہیں ہے۔ آیئے غور کریں کہ عزم سے پیدا ہونے والی رائے شوریٰ کے فیصلہ کی پابند ہے

پانچویں۔ غور فرمائیے کہ قرآن میں شوریٰ کو پہلے ذکر کیا گیا ہے اور عزم کو بعد میں اس لئے سنت اور مقصد یہ ہے کہ کسی معاملہ کو طے کرنے کے لئے مجلس شوریٰ طلب کی جائے اور یہ مجلس جو فیصلہ کر دے وہ عزم کی بنیاد بن جائے۔ ظاہر ہے کہ اگر امیر یا امام شوریٰ کے فیصلہ کو نظر انداز کر دیا کرے گا اور ذاتی و شخصی رائے پر عمل کرتا رہے گا تو یہ بات مجلس شوریٰ کے لئے ازالہ حیثیتِ عرفی کے مرادف ہو گی اور ایسے امیر اور ایک ڈکٹیٹر کے درمیان کیا فرق رہ جائیگا۔ دوسری بات یہ ذہن میں رکھنے کی ہے کہ اس آیت میں خطاب بطور خاص رسول اللہ صلعم سے ہے اور پیغمبر کے احکام شوریٰ کے باوجود بھی واجب التعمیل ہوتے ہیں کیوں کہ پیغمبر کی ایک حیثیت تو یہ ہوتی ہے کہ وہ مسلمانوں کا امیر اور والی ہوتا ہے اور دوسری حیثیت یہ ہوتی ہے کہ اس زمین پر خدا کی آواز ہوتا ہے۔ اس آیت کی رُو سے کسی صدر حکومت کو وہ اختیارات حاصل نہیں ہوتے ہیں جو آپ کی ذات کو مخاطب کرکے آپ کے ساتھ مخصوص کر دیئے گئے ہوں۔ ہمارا مقصد اس بحث سے یہ ہے کہ اس بات سے اگر کسی کو انکار ہے کہ عزم کا تعلق مجلس شوریٰ کے فیصلہ سے بھی ہے تو بھی یہ بات نظر انداز کرنے کی نہیں ہے۔ کہ یہ حکم آپ کی پیغمبرانہ حیثیت کی وجہ سے آپ کے ساتھ مخصوص ہے اَمْرُهُمْ شُوْرٰى بَيْنَهُمْ یعنی مسلمانوں کے کام شوریٰ سے طے پاتے ہیں۔ قرآن میں یہ الفاظ ایک مستقل دفعہ کی صورت میں موجود ہیں اور اس کے خلاف کسی حکومت کا کوئی امیر حرکت نہیں کر سکتا۔ چنانچہ ابن کثیر اپنی تفسیر میں آیتِ عزم کی تشریح کرتے ہوئے حضرت علیؓ کی یہ روایت نقل کرتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ دریافت کیا گیا کہ عزم سے کیا مراد ہے تو آپ نے ارشاد فرمایا مشاورۃ اھل الرأی ثم اتباعھم یعنی اہل رائے کا باہمی مشورہ اور اس کے بعد شوریٰ کے فیصلہ کی پیروی۔ معلوم ہوا کہ عزم حقیقت میں وہ ارادہ ہے جو امام کے دل میں شوریٰ کے فیصلہ پر کاربند ہونے کے لئے پیدا ہوتا ہے اسی آیتِ عزم کے سلسلہ میں احکام القرآن میں امام ابوبکر الجصاص نے واضح طور پر لکھا ہے وفی ذکر العزیمۃ عقیب المشاورۃ دلالۃ علی انھا صدرت عن المشورۃ۔ یعنی قرآن میں عزم کا ذکر شوریٰ کے بعد آیا ہے اور یہ اس کی دلیل ہے کہ فیصلہ اور عزم وہی معتبر ہے جو شوریٰ کے فیصلہ کا نتیجہ ہو اور شوریٰ سے صادر ہوا

ہو۔ حافظ ابن کثیر نے بھی یہی بات لکھی ہے۔ ان تمام تصریحات کے بعد امام کے شخصی فیصلہ کو شوریٰ کے فیصلہ پر ترجیح دینا درست نہیں ہوگا۔

اگر کسی کا ذہن ان تصریحات سے مطمئن نہیں ہوتا ہے اور اس کا یہ اصرار قائم رہتا ہے کہ امام کے شوریٰ کے فیصلہ کے پابند ہونے پر کوئی صراحۃ النص موجود نہیں ہے تو وہ اس بات کا اقرار کم سے کم کریں گے کہ اس دائرۂ خاص میں کوئی واضح اور متعین حکم موجود نہیں ہے ان اصحاب کے لئے اکیلے سوچنے کی بات یہ ہے کہ نبوت اور خلافتِ راشدہ کے عہد کو چودہ سو سال گذر چکے ہیں۔ خلفاء راشدین کا درجہ تو بہت اونچا ہے۔ اب جو لوگ مسلمانوں میں ہیں وہ تصوف، خوفِ خدا اور احساس ذمہ داری میں ان کے خاکِ پا کے برابر بھی نہیں۔ کیا ایسے معاشرہ میں کسی فردِ واحد کو بے لگام اور مطلق العنان بنا دینا درست ہوگا۔ کیا تنہا ایک فرد کو اربابِ حل و عقد کے فیصلوں سے آزاد اور مسلمانوں کے معاملات کا تنہا ذمہ دار بنا دینا مناسب ہوگا۔

بعض لوگوں کو اس معاملہ میں جو غلط فہمی ہوگی ہے اور انہوں نے سربراہ حکومت کو مختار مطلق العنان مان لیا ہے اس کی وجہ سیرت و تاریخ کے تین واقعات ہیں جنہیں صحیح ڈھنگ سے نہیں سمجھا گیا۔ ایک صلح حدیبیہ کا واقعہ، دوسرے حضرت ابوبکر کا جیش اُسامہ کو رخصت کرنا۔ تیسرے مرتدین زکوٰۃ کے بارے میں آپ کا عمل۔

اس سے پہلے کہ ان تینوں واقعات کی صحیح تصویر پیش کی جائے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ علماء اسلام کی ایک تصریح کا پھر سے ذکر کر دیا جائے کہ پیغمبر اسلام صلعم اس دنیا میں دو قسم کی ذمہ داریوں پر فائز تھے۔ نمبر ایک منصبِ رسالت دوسرے منصبِ امامت یہی ذمہ داریاں ہیں جن سے آنحضرت صلعم کے طرز میں فرق پیدا ہو جاتا تھا۔ آپ منصبِ رسالت کا کام خدا کے حکم کے مطابق انجام دیتے تھے اور منصبِ امامت کا کام شوریٰ کے ذریعہ سے۔ منصبِ رسالت کے کام کو ادا کرنے کے لئے آپ مشورہ تو کر لیتے تھے لیکن یہ مشورہ لینا صرف تعلیم اُمت کے لئے تھا۔ مشورہ طلب کرنا اور اس پر عمل کرنا ضروری نہ تھا۔ یہاں صرف خدا کا حکم واجب التعمیل ہوتا تھا۔ البتہ اس متعین شکل کے علاوہ آپ نے کبھی اپنے

عزم کو شوریٰ کے خلاف استعمال نہیں کیا۔ شوریٰ کی پابندی کرنے کی مثالیں سیرت میں بہت سی ہیں مثال کے طور پر آپ کا اپنی خواہش کے علی الرغم مدینہ سے باہر نکل کر ۳ھ میں جنگ کرنا جو غزوۂ احد کے نام سے جانا جاتا ہے اور غزوۂ بدر کے موقع پر بھی آپ نے اپنی خواہش کے خلاف دوسروں کے مشورہ پر ایک دوسری جگہ محاذ قائم کیا۔

آپ صلح حدیبیہ کے واقعہ کو لیجئے یہ ان واقعات میں سے ہے جن کو امام کے اختیارِ مطلق کی تائید میں پیش کیا جاتا ہے۔ درحقیقت یہ صلح عام رائے کے خلاف صرف پیغمبرانہ ذمہ داری کے ماتحت طے پائی۔ رائے عامہ بڑی چیز ہے لیکن اللہ تعالیٰ کی مرضی ہر چیز سے بلند و بالا ہے جب عام لوگوں نے یعنی صحابۂ کرام نے اس صلح پر اپنی ناراضی کا اظہار کیا تو حضور صلعم نے فرمایا کہ میں خدا کا رسول ہوں میں اس کے حکم کے خلاف کچھ نہ کروں گا۔ مجھے یقین ہے کہ خدا میرے ثمرے کو ضائع نہیں کرے گا۔ ان الفاظ سے یہ بات ظاہر ہے کہ رائے عامہ کے احتجاج کو آپ نے کس لئے نظر انداز کر دیا۔

دوسرا واقعہ جیشِ اسامہ کا ہے جو ۱۱ھ میں پیش آیا بیان کیا جاتا ہے کہ صدیق اکبرؓ نے آنحضرت صلعم کی وفات کے بعد حضرت اسامہ کی فوج کو شام کے محاذ پر روانگی کا حکم دیا۔ حالانکہ اسلامی حکومت کا پایۂ تخت مدینہ قبائل کی بغاوت کی وجہ سے سخت خطرات سے دوچار تھا اور صحابہ کا مشورہ یہ تھا کہ اس وقت اس فوج کو باہر نہ روانہ کیا جائے۔ اس واقعہ سے امیر وقت کو امیر مطلق قرار دینا تاریخ کے واقعہ کی غلط تعبیر ہوگی۔ اس معاملہ میں صدیق اکبرؓ نے جو کچھ بھی کہا اس میں مطلق العنانی کو ذرا بھی دخل نہیں تھا انہوں نے دیکھا کہ یہ وہ فوج ہے جس کو محاذ پر جانے کے لئے حکم خود حضور اکرم صلعم نے دیا ہے اور اس لشکر کو بھیجنا حضور صلعم کی آخری وصیت اور آخری حکم پر عمل کرنا ہے اور صحابہ کے مشورہ کے مقابلہ میں پیغمبر کا حکم زیادہ اہمیت رکھتا ہے۔

تیسرا واقعہ مانعینِ زکوٰۃ کے خلاف حضرت ابوبکر کا عمل جہاد ہے۔ آنحضرتؐ کی وفات کے بعد مدینے کے اطراف میں زکوٰۃ کی ادائیگی کے خلاف بغاوت پھیل گئی لوگوں کا کہنا تھا کہ نماز تو ہم پڑھیں گے لیکن زکوٰۃ نہیں ادا کریں گے۔ لوگوں نے یہ مشورہ دیا کہ حالات کا تقاضا یہ ہے کہ تحمل سے کام لیا جائے۔ جب مانعین

زکوٰۃ سے کوئی تعرض نہ کیا جائے صدیق اکبرؓ نے اس مشورہ کو رد کر دیا۔ اور انہوں نے شوریٰ کے ارکان کو یاد دلایا کہ زکوٰۃ خدا کے حکم سے واجب ہے اور خدائی احکام میں شوریٰ کو کسی بیشی کا اختیار نہیں ہے۔ حضرت ابوبکرؓ کی تقریر کے بعد حضرت عمرؓ کو بھی شرح صدر ہو گیا کہ حضرت ابوبکرؓ کی رائے صحیح ہے اور اللہ نے ان کا دل جہاد کے لئے کھول دیا۔ اس بارے میں علامہ نودی نے شرح مسلم میں بحث کی ہے۔ اور یہ لکھا ہے کہ حضرت ابوبکرؓ کی تقریر کے بعد صحابہؓ ان کی دلیل کے قائل ہو گئے تھے۔

یہ بڑی نادانی ہوگی کہ صدیقِ اکبر لوگوں کے سامنے شریعت کے اصول پیش کر رہے ہوں اور اس واقعہ کو سامنے رکھ کر کچھ لوگ یہ بات دماغوں میں بٹھانے کی کوشش کریں کہ خلیفۂ اول شوریٰ کے فیصلوں کو رد کر کے اپنی شخصی عزم پر عمل کرنے کے عادی تھے اور مطلق العنان امر کی حیثیت سے کام کرتے تھے۔

اسلام نے جمہوریت کا جو مزاج بنایا ہے وہ آج بھی دنیا کی قوموں کے لئے نمونہ اور نشانِ راہ کی حیثیت رکھتا ہے آج مدتوں کے بعد دنیائے اسلام میں اسلامی نظام کو اپنانے اور غیر اسلامی نظاموں کو رد کر دینے کی خوش آیند اور خوشگوار لہر چل پڑی ہے۔ اس لئے اسلامی نظام کے مطابق دستور سازی کے مرحلے بھی پیش آئیں گے اور دستور سازی میں یہ مسئلہ یقیناً اہمیت رکھتا ہے کہ سربراہ حکومت اپنی شوریٰ کا پابند ہے یا شوریٰ کے فیصلہ سے آزاد۔ یہ باتیں جو گوش گزار کی گئی ہیں امید ہے بہت سے دماغوں پر دستک دیں گی اور اہل الرائے اس کے بارے میں غور و فکر سے کام لیں گے۔

اسلام میں غلامی کی حقیقت

(مؤلفہ مولانا سعید احمد ایم اے اکبر آبادی)

غلامی کے مسئلہ پر اسلامی نقطۂ نظر کے ماتحت ایک محققانہ بحث ہے جس میں غلامی کی حقیقت، اس کے اقتصادی، اخلاقی اور نفسیاتی پہلوؤں پر بحث کرتے کے ساتھ بتایا گیا ہے کہ غلامی کی ابتدا کب سے ہوئی۔ اسلام نے اس میں کیا کیا اصلاحیں کیں اور ان اصلاحوں کے لئے کیسا پُر حکمت طریقہ اختیار کیا گیا ہے۔ صفحات ۲۰۰ قیمت ۱۰

عربی تنقید کا عہدِ زرّیں

سید محمد ہاشم شعبۂ اردو علی گڑھ مسلم یونیورسٹی

(۲)

عربی انتقاد کے اثرات فارسی اردو تنقید پر

عربی تنقید نے مشرقی تنقید کی رہنمائی کی ہے۔ عہد عباسیہ میں عربوں نے ایران فتح کرلیا تھا۔ یہاں فارسی شعروادب کا باقاعدہ آغاز اس فتح کے بعد ہی ہوا ہے۔ چونکہ فارسی شعروادب عربی کے زیر اثر وجود میں آئے اس لئے ظاہر ہے کہ تمام اصناف عربی کی تقلید کا نتیجہ ہوں گی۔ تنقیدی سرمایہ فارسی میں آج بھی بڑی حد تک ناکافی ہے اور موجودہ عہد سے پہلے تو جو کچھ بھی تنقیدی نمونے ملتے ہیں وہ کلی طور پر عربی تنقید کا پرتو لئے ہوئے ہیں۔ امیر عنصر المعالی کیکاؤس۔ رشید الدین وطواط۔ نظامی عروضی اور شمس قیس رازی وغیرہ فارسی کے اہم نقاد تسلیم کئے جاتے ہیں۔ یہ سبھی لوگ کسی نہ کسی شکل میں عربی تنقید سے جاملتے ہیں۔ مثلاً کیکاؤس نے "قابوس نامہ" میں اپنے بیٹے کو بہت سی نصیحتیں کی تھیں، شاعری کے سلسلے میں جب وہ ہدایات دیتا ہے تو اس کی شکل یہ ہوتی ہے:۔

کوشش کرو کہ تمہارا کلام سہل ممتنع ہو۔ غرابت اور تعقید سے شعر میں احتراز کرو۔ ایسی بات مت کہو جو تم جانتے ہو اور دوسرا نہیں جانتا۔ ورنہ اس کی تشریح کرنا ہوگی۔ اور اتنی مبہم چیز پیش کرنا مناسب نہیں۔ شعر کے لئے صرف وزن اور قافیہ پر قناعت مت کرو اور نہ بغیر تہذیب و تزئین کے شعر کہو۔ اگر تم اپنے کلام کو اعلیٰ درجہ کا بنانا چاہتے ہو اور یہ بھی چاہتے ہو کہ وہ ہمیشہ باقی رہے تو استعاروں کی زبان (استعاراتی زبان) استعمال کرو۔ استعارے بھی قریب الفہم ہوں۔ اور مدح میں بھی استعارے کام میں لاؤ۔ اگر غزل و رباعی کہو تو وہ سہل اور لطیف و شیریں ہوں۔ اس کے قافیے بھی عام اور مروج ہوں۔ عربی کے غریب اور ثقیل نہ ہوں۔ عاشقانہ کلام پرکیف اور شیریں ہو۔ ضرب الامثال دل پسند اور خاص وعام کو بھلی لگنے والی ہوں۔ خبردار! ثقیل و دقیق اور عروض کی سخت قیود کے ساتھ شعر مت کہو کیونکہ بعض

عروض اور ثقیل اوزان کے سہارے وہ شخص چلتا ہے جس کی طبیعت میں رنگینی اور لطافت نہیں ہوتی اور جو شیریں الفاظ اور لطیف و ظریف معنی پیش کرنے سے عاجز رہتا ہے۔۔۔ لیکن علم عروض سیکھنا خود چاہیئے۔ نیز شاعری، اس کے آداب اور شعر کی پرکھ، نقد و نظر کے پیمانوں سے واقفیت حاصل کرنی چاہیئے تاکہ اگر کبھی شعرا کے درمیان مناظرہ یا مقابلہ ہو تو تمہیں کسی سے شرمندگی، ندامت اور عجز کا منھ نہ دیکھنا پڑے۔ ملہ

مقابلہ کریں تو مماثلت ظاہر ہے۔ خاص طور سے العمدہ سے عبدالکریم بن ابراہیم کا جو حوالہ دیا گیا ہے وہ اس کے زیادہ قریب ہے۔ نظامی قدامہ سے زیادہ متاثر نظر آتے ہیں۔ فرماتے ہیں:۔

شاعری وہ صنعت ہے جس کے ذریعہ شاعر خیالی مقدمات کو اس طرح ترتیب دیتا ہے کہ اس سے ہلکا اور معمولی مفہوم عظیم بن جاتا ہے اور بلند معنی پست۔ وہ اچھی باتوں کو بُرا اور بُری باتوں کو خوبصورت رنگ میں پیش کر دیتا ہے۔ ایہام کے ذریعہ غضبانی و شہوانی قوتیں برانگیختہ کرتا ہے تاکہ طبائع کو انقباض و انبساط حاصل ہو سکے۔ یہ شعر دنیا کے بڑے بڑے کاموں کے وجود کا سبب بن جاتا ہے (چہار مقالہ۔ مقالہ دوم ص ۴۲)

یہ پورا رنگ قدامہ بن جعفر سے ماخوذ ہے۔ اس کے علاوہ نظامی تاثیر کو شعر کے لئے لازمی قرار دیتا ہے۔ فصاحت اور ایجاز بیانی شعری حسن کے لئے ضروری تصور کرتا ہے۔ اساتذہ کے دواوین کا مطالعہ اور کم از کم بیس ہزار اشعار شاعر کی نظر سے گذرنا چاہئیں تبھی شعر میں پختگی پیدا ہو سکتی ہے۔ علم عروض سے واقفیت نظامی کی سب سے آخری شرط ہے۔

"المعجم فی معاییر اشعار العجم" شمس قیس رازی کی مایۂ ناز تصنیف ہے۔ ایجاز بیانی، بلاغت، نادر اور عمدہ تشبیہ و استعارے کا صحیح اور مناسب ترین استعمال وغیرہ ان کی تنقید کی مبادیات ہیں:۔

شعر کی بنیاد مناسب وزن، شیریں لفظ، متین عبارت، درست قوافی، سہل ترکیب اور لطیف معانی پر رکھی جائے۔ شعر قریب الفہم ہونا چاہیئے اور اسے سمجھنے میں زیادہ غور و فکر درکار نہ ہو۔ دور از کار تشبیہات و استعارات، مجازات شاذ و تجنیسات منکرہ سے شعر پاک ہو۔ لفظ و معنی کے لحاظ سے ہر شعر منفرد اور وحید الکاد ہو۔ (المعجم شمس قیس رازی ص ۲۹۸)

قدما کی طرح نقادی بھی قدیم اور مستند شعراء کے تتبع کو ضروری خیال کرتے ہیں۔ ان کا خیال ہے

ملہ نظامی عروضی سمرقندی چہار مقالہ ص

شعر میں بحیثیت فن اور اسلوب خواہ وہ نسیب و تشبیب ہو، مدح و ذم ہو یا تعریف و تنقیص اعلیٰ درجہ کے اور مستند اساتذۂ فن کے اصولوں سے انحراف نہ کیا جائے۔ ایک معنی کو دوسرے معنی میں بیان کرتے اور ایک خیال کو دوسری طرف منتقل کرنے کے لئے جب اساتذہ سے گریز کرے تو وہ پسندیدہ گریز ہو اور اس کے آغاز میں مناسب تنوع کو ضروری تصور کرے۔ مدح کے درجات اور توصیف کے مراتب کا حتی الامکان خیال رکھنے کی کوشش کرے۔"

یہ مثالیں اس بات کا اندازہ کرنے کے لئے کافی ہیں کہ فارسی ناقدین بھی حسنِ ادا اور طرزِ بیان کو بنیادی اہمیت دیتے ہیں۔ شاعر ایسا طرزِ بیان اور حسنِ ادا اختیار کرے کہ معنی آسانی سے سمجھ میں آجائیں۔ یہاں یہ احساس ہوتا ہے کہ مشرقی تنقید اپنی ہیئت پرستی نیز معنی بیزاری کے لئے جو بدنام ہے وہ انصاف پر مبنی نہیں ہے۔ ہر جگہ معنی کا تذکرہ اور لفظی حسن کو معنی کی سہولت کی خاطر اہمیت دینا ان کی معنی دوستی کا ثبوت فراہم کرتا ہے۔ پیرایۂ بیان کے حسین ہونے پر عربی میں جس زور و شور اور اہتمام کے ساتھ اظہارِ خیال کیا گیا تھا، فارسی نے بھی اسی طرح اس کو اختیار کیا۔ فارسی میں بعض نکات کی وضاحت بھی ہوئی کچھ اضافے بھی ہوئے اور کچھ اپنی آرا بھی پیش کی گئیں لیکن بنیادی طور پر ڈھانچہ وہی ہے جو عربی نے پیش کیا تھا اور یہی چیز مشرقی تنقید کا مسلمہ قرار پاتی ہے۔

دو شاعروں کا موازنہ فارسی میں بھی کیا جاتا رہا۔ "طبقات" لکھنے کی جو روایت ابن سلام نے قائم کی تھی "تذکروں" کی شکل میں وہ فارسی میں بھی نمودار ہوگئی۔ "مناقب الشعراء" چہار مقالہ، لباب الالباب وغیرہ اس کی مثال ہیں۔ اس طرح عربی و فارسی دونوں زبانوں نے مل کر اردو تنقید کے خطوخال مرتب کئے۔

جس طرح عربی کے زیرِ اثر فارسی شعر و ادب کا آغاز اور تربیت ہوئی تھی ٹھیک یہی حالت اردو کے ساتھ فارسی کی رہی ہے۔ مغلیہ دور (بہادر شاہ ظفر ۱۸۵۷ء) تک اردو فارسی کے ہی سایۂ عاطفت میں پروان چڑھی۔ غزل، قصیدہ، مثنوی، رباعی وغیرہ اصناف کی تقلید کے پہلو بہ پہلو نقد و نظر کے تمام معاییر بھی فارسی کے مرہونِ منت ہیں۔ اگرچہ ابتدا ہی میں اردو میں تنقید کی کوئی کتاب وجود

میں نہیں آسکی تھی تاہم شعرا کے کلام اور ادیبوں کے دیباچوں وغیرہ میں جو تنقیدی نقوش دستیاب ہوتے ہیں ان سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ لوگ ادائے معانی میں اساتذہ کا تتبع، تزئینِ کلام کی ہر ممکن کوشش، لفظ و معانی کا باہمی ارتباط، شیریں الفاظ، عبارت شستہ، قوافی درست، دور از کار تشبیہات و استعارات اور تعقید و غرابت سے پرہیز، لطافت، شیرینی، شگفتگی، سادگی و سلاست، روانی و ثنا شعر وغیرہ کا تقاضا التزام سے بڑی توجہ اور انہماک کے ساتھ کرتے ہیں۔ فارسی میں بھی اسی طرح کی باتیں کہی جاتی تھیں کہ شعر سہل ممتنع کا نمونہ ہو، شیریں الفاظ ہوں، متین و سنجیدہ عبارت ہو۔ درست قوافی ہوں، سہل ترکیب ہو، دور از کار تشبیہات و استعارات نہ ہوں۔ فصاحت و بلاغت اور تاثیر ہو۔ تعقید نہ ہو، گنجلک اور ثقیل کلام نہ ہو، غرابت و ابہام سے پاک ہو۔ عروض کی سخت بندش سے آزاد ہو، اساتذہ کے کلام پر گہری نظر ہو اور ان کا اتباع کیا گیا ہو۔ غرض جملہ محاسن موجود ہوں، عیب ایک بھی نہ ہو۔ ایسے تنقیدی نظریات پیش کرنے والے ابتدائی شاعروں میں ملا وجہی کا نام پیش پیش ہے جس نے اپنی مثنوی "قطب مشتری" میں "در شرح شعر گوید" کے عنوان سے بھی "ایک منظوم تنقیدی مقالہ" شامل کیا ہے۔ شعر کی خوبیوں کی طرف اشارہ کرتے ہوئے وہ سلاست، ربط، نزاکت، لفظ و معانی کا باہمی ارتباط، اساتذہ کا اتباع، موزوں منتخب اور بلند معنی والے الفاظ کا استعمال، زور دار معنی، شعر کی تزئین و تہذیب، جدت و رنگینی وغیرہ خصوصیاتِ شعر کو بہت اہم بتاتا ہے۔ اس کے چند اشعار پیش ہیں۔

سلاست نہیں جس کیری بات میں	پڑیا جائے جنزلے کر بات میں
جسے بات کے ربط کا غام نہیں	اسے شعر کہنے سوں کچ کام نہیں
ہنر ہے تو کچ نازکی برت یاں	نہ موٹاں میں باندتے رنگ کیاں
دو کچ شعر کے فن میں مشکل اچھے	کہ لفظ ہور معنی یو سب مل اچھے
اسی لفظ کوں شعر میں لیائیں توں	کہ لیا یا ہے استاد جس لفظ کوں
رکھیا ایک معنی اگر زور رہے	دلے بھی مزا بات کا ہور ہے

وجہی سلاست، تکمیلِ خیال، لفظ و معنی کا باہمی ارتباط، استاد کی سند، تزئینِ کلام، زورِ بیان

ندرت وجدت وغیرہ کو شعر کی بنیادی خوبیوں میں شمار کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ شعر کہنا تو مشکل کام ہے ہی اس کی باریکیوں تک رسائی کا اس سے بھی زیادہ دشوار ہے۔

"شعر بولنا اگرچہ اپروپ ہے — ولے خا منا کہنے تے خوب ہے

"پھولبن" بھی ایک دکنی مثنوی ہے۔ اس کا مصنف ابن نشاطی کہتا ہے کہ میں نے اپنی تصنیف میں انتالیس صنعتیں استعمال کی ہیں اس کے باوجود وہ شعر میں سلاست اور سادگی پر زور دیتا ہے۔ صنائع وبدائع اور صحت قافیہ کو شعر کے لئے ضروری تصور کرتا ہے شعر کی عظمت پر اظہار خیال کرتے ہوئے اسے خیر وحکمت اور نصیحت کا پیمانہ قرار دیتا ہے۔

جو کوئی صنعت سمجھتا ہے سو گیانی — وہی سمجھے میری یو نکتہ دانی
ولے استاد سوں تشبیہ دینا — چلی سوں بات کوں نظم کینا
اگرچہ شاعری کا فن ہے عالی — ولے کیا کام آوے بات خالی
کہے ہیں شعر کوں کر خیر و حکمت — کہ یہ ہے شرط کچھ ہو نا نصیحت

اسی زمانے میں شمالی ہند میں فائز نے اپنا دیوان مرتب کیا۔ اس کے دیباچے (خطبہ) میں وہ بھی بلاغت کلام، شیرینیٔ الفاظ اور لطافت معنی کی تاکید کرتا ہے۔ امیر عنصر المعالی نے قابوس نامہ میں جو ہدایات دی ہیں، ان کا اور شمس قیس رازی کے خیالات کا عکس اس کے یہاں ملتا ہے۔

"شاعری خواہ کسی ہیئت میں ہو بلیغ ہونی چاہئے اس کے قوافی درست، معانی لطیف، الفاظ شیریں، سہل اور شستہ عبارت ہونی چاہیے۔ حکما کے کلام کا تتبع کیا جانا چاہیئے تاکہ طبع سلیم سے جز ئیل ورکیک میں شناخت کی جا سکے۔ دور از کار تشبیہات، غیر معتبر اشارات، تعقید سے بھرے ہوئے ایہامات، غرابت سے مملو صفات، بعید از قیاس استعمالات سے احتراز کرے۔ اساتذہ کی استعمال کردہ تراکیب پر خاص توجہ دے تاکہ ان روایات سے واقف ہو جائے۔ نیز مصطلحات سے باخبر رہے، ان کے نکات کو ذہن نشین رکھے تاکہ اس پر ملکہ حاصل ہو سکے۔۔۔"

(خطبہ دیوان فائز مرتبہ پروفیسر مسعود حسن رضوی ادیب)

وؔلی بھی شیریں بیانی، لطافت، روانی، شعر کی تہذیب و تزئین اور پابندیٔ الفاظ کے ساتھ ساتھ معانی کا دامن مضبوطی سے تھامنے کا التزام کرتے ہیں

ولیؔ شیریں زبانی کی نہیں ہے چاشنی سب کو ۔۔۔ حلاوت فہم کو میرا سخن شہد و شکر دیتا

ہر سخن تیرا لطافت سوں ولیؔ ۔۔۔ مثل گوہر زینتِ ہر گوش ہے

گرچہ پابند لفظ ہوں لیکن ۔۔۔ دل مرا عاشق معانی ہے

"عبرت الغافلین" اور "سبیلِ ہدایت" میں سوداؔ بھی مشرقی اصولِ تنقید کے موئید نظر آتے ہیں۔ الفاظ اور ہیئت پر اظہارِ خیال، صحت زبان کی کوشش، چستیٔ بندش، صحت محاورہ، نئی نئی تراکیب کا استعمال، نئے الفاظ کی معنویت کا احساس اور فصاحت و بلاغت وغیرہ کا خاص خیال رکھتے ہیں۔ وہ صنائع اور رعایت لفظی کے استعمال میں توازن کے قائل ہیں۔ غیر معتدل لفظی رعایت اور بعید از فہم استعارات و مجازات کی طرف اشارہ کرتے ہوئے اپنے مخمس میں ایک جگہ لکھتے ہیں:۔

یاں تلک باک نہیں ماہ کے گر ساتھ ہو شہر ۔۔۔ زلف کے واسطے بندھ جائے کہیں سانپ کی لہر

چشم کے وصف میں گو ہووے تو ہو گردشِ دہر ۔۔۔ نہ تلاش ان کے سخن کا کہ جس میں یہ قہر

باندھیں لب کو جو یہ اخگر تو دہن کو منقل

اسی طرح سوداؔ روایت کے مطابق تاثیر کو اچھے شعر کا جزو لاینفک بتاتے ہیں –

نہیں آفاق میں دلکش سخنِ بے تاثیر ۔۔۔ گر اثر ہو تو کریں دل کو مسخر اشعار

محمد باقر آگاہؔ نے اپنے دیوان کے دیباچے میں جن تنقیدی خیالات کا اظہار کیا ہے وہ شمس قیس رازی سے ماخوذ اور فارسی کی کورانہ تقلید کا نتیجہ ہیں۔ اس کے سوا کچھ نہیں۔ البتہ مصحفیؔ نے "مجمع الفوائد" میں شعر کے محاسن اور معایب کا علیحدہ علیحدہ تفصیل سے ذکر کیا ہے، وہ بہت اہم ہے۔ شعر کی خوبیاں بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:۔

اچھے شعر میں الفاظ اور حروف کی ترکیب و ترتیب اس طرح ہونی چاہیے کہ مصرعوں اور شعروں سے [illegible] ساتھ ہو سکے کہ سننے والا کسی قائل [illegible] میں نہ پھنس جائے۔ دوسری خوبی

یہ ہے کہ شعر محض جھوٹ نہ ہو۔ اس میں صداقت بھی ضروری ہے۔ تیسری چیز مبالغہ ہو مگر اس میں غلو نہ ہو چوتھے غلو ہو مگر مدح کی حد تک غزل میں یہ نہیں ہونا چاہئیے۔ پانچویں۔ عبارت میں الفاظ کی تقدیم و تاخیر کا لحاظ رکھنا۔ چھٹے حروف کی صحیح مناسبت ہو۔ ساتویں نئے انداز و اطوار کی ایجاد۔ آٹھویں فصاحت و بلاغت کا خیال، نویں نئے معنی پیدا کرنا۔ دسویں پرانے معنی کو ایسا لباس پہنانا کہ وہ نئے معلوم ہوں اور ان کی شناخت نہ ہو سکے۔ گیارھویں سرقہ اور توارد سے حتی الامکان پرہیز، اور اگر بغیر کسی ارادے کے اتفاق سے شعر میں توارد ہو جائے تو بلند حوصلگی کے ساتھ اس پر خط نسخ کھینچ دے۔ بارھویں نظم میں ایسی گنجائش باقی نہ چھوڑے جس پر اعتراض کیا جا سکے۔ شعر کے معایب میں خصوصاً مندرجہ ذیل امور شامل ہیں ــــ

غرابت۔ یہ وہ کلمہ ہے جو شعروں میں کم ہی سنا گیا ہو (یعنی روزمرہ کے خلاف ہو) ایسا لفظ شعر میں نہیں لانا چاہئیے۔ دوئم تنافر۔ وہ حرف جو سننے پر کانوں کو ناگوار اور بولنے پر زبان کو ثقیل معلوم ہوں۔ سوئم تعقید۔ شعر میں ایسے لفظ یا معنی کا استعمال جنھیں سمجھنے سے عقل قاصر رہے۔ چہارم۔ لفظوں کی تقدیم و تاخیر۔ پنجم ضعف تالیف۔ اور ششم توالی اضافت وغیرہ"

(مجمع الفوائد بحوالہ مصحفی اور ان کا کلام۔ ڈاکٹر ابو اللیث صدیقی صفحہ ۲)

بندشِ الفاظ جڑنے سے نگوں کے کم نہیں　　　شاعری بھی کام ہے آتش مرصع ساز کا

گنجینۂ معنی کا طلسم اس کو سمجھئے　　　جو لفظ کہ غالب مرے اشعار میں آوے

ہیں اور بھی دنیا میں سخنور بہت اچھے　　　کہتے ہیں کہ غالب کا ہے اندازِ بیاں اور

غالب اپنا یہ عقیدہ ہے بقول ناسخ　　　آپ بے بہرہ ہے جو معتقد میر نہیں

آتش، غالب، ناسخ وغیرہ کے اس طرح کے اشعار میں مشرق پسندی کا پورا پورا احترام موجود ہے۔ یہ اشعار گذشتہ اوراق میں پیش کئے ہوئے خیالات و اقتباسات کی منظوم شکل ہیں۔ مشرقی تنقید کا یہ سلسلہ حالی و شبلی پر آکر دم توڑنے لگتا ہے۔ اور یہاں سے مغربی اثرات اپنا رنگ جمانا شروع کر دیتے ہیں۔ شبلی اور حالی دونوں مغربی ادب سے بالواسطہ [illegible]

کہیں کہیں ان کے یہاں اسی مشرقی تنقید کی صدائے بازگشت سنائی دینے لگتی ہے اور یہ حضرات معنی کی اہمیت پر زور دینے کے باوجود ہیئت پرستی لفظی حسن اور طرزِ بیان کو بنیادی اہمیت دیتے ہیں۔ پچھلے مضمون میں ابن خلدون کے جو تنقیدی خیالات پیش کئے گئے ہیں اس میں بتایا جا چکا ہے کہ وہ الفاظ کو مثل پیالہ اور معانی کو مثل پانی سمجھتے ہیں۔ حالی اس نظریہ سے اختلاف کرتے ہیں۔ اس کے باوجود فرماتے ہیں:۔

ہم یہ بات تسلیم کرتے ہیں کہ شاعری کا مدار جس قدر الفاظ پر ہے، معانی پر نہیں۔ معانی کیسے ہی بلند اور لطیف ہوں اگر عمدہ الفاظ میں بیان نہیں کئے جائیں گے ہرگز دلوں میں گھر نہیں کر سکتے اور ایک مبتذل مضمون پاکیزہ الفاظ میں ادا ہونے سے قابلِ تحسین ہو سکتا ہے۔"

گویا آخری بات حالی نے قدامہ بن جعفر کی تائید میں کہی ہے۔ اس سے صاف ظاہر ہے کہ حالی مشرقی اندازِ نقد سے بڑی حد تک اتفاق کرتے ہیں۔ شبلی بھی انشا پردازی اور شاعری کی عمدگی کا انحصار الفاظ اور ہیئت پر ہی رکھتے ہیں۔ ان کا خیال ہے۔

" حقیقت یہ ہے کہ شاعری یا انشا پردازی کا مدار زیادہ تر الفاظ پر ہی ہے۔"

مشرقی تنقید میں موازنہ خاص اہمیت رکھتا ہے۔ عربی۔ فارسی کی طرح اردو میں بھی یہ روایت قائم رہی۔ موازنہ کے سلسلے میں شبلی کے "موازنۂ انیس و دبیر" کو بہت ہی اہم مقام حاصل ہے۔ مشرقی تنقید کے معیاروں پر شعر کو پرکھنے کا عمل حالی و شبلی کے بعد بھی جاری رہا لیکن زمانے کے تقاضوں کے مطابق اس میں مغربی اثرات شامل ہوں گے اس لئے مشرقی تنقید کی روایت پر گفتگو کرتے وقت حالی و شبلی کے عہد تک کے معاییر کو ہی پیشِ نظر رکھا جائیگا۔

مشرقی تنقید کی تنقیدی اہمیت مسلم ہے جس طرح افادی، جمالیاتی، تاثراتی، سماجی، نفسیاتی اور اسلوبیاتی دبستان تنقید میں اسی طرح تنقید کا ایک اہم دبستان مشرقی تنقید بھی ہے اس میں بلاشبہ شاعری کو صناعت بتایا گیا ہے جبکہ یہ تخلیق ہے اور تخلیق و صناعت کا فرق ظاہر ہے لیکن اس کے علاوہ جن امور پر اس میں زور دیا جاتا ہے وہ قابلِ قدر ہیں۔ مثلاً ہیئت۔ الفاظ۔ طرزِ بیان اور

حسن ادا کی عمدگی پر زور دینے کا مقصد یہ ہے کہ اس سے معانی بلیغ تر اور سہل ترین ہوسکیں۔ ساتھ ہی ساتھ ظاہری حسن بھی باقی رہے۔ شعر میں بندش الفاظ سے ایک خاص قسم کا آہنگ اور RHYTHM پیدا ہوتا ہے یہ شعر کے لئے لازمی ہے۔ اس لئے اس پر توجہ دی جاتی ہے مشرقی تنقید کی ہیئت پرستی نے ادبی اقدار کو تقویت پہنچائی ہے۔ اس کے علاوہ اساتذہ کی سند کا یہاں بار بار ذکر کیا جاتا ہے زمانہ قدیم سے لے کر آج تک شاعری کے اعلیٰ نمونوں کو دیکھا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ سند کے بغیر شاعری اعلیٰ بن ہی نہیں سکتی۔ اس سند کے سہارے جو جدتیں پیدا کی جاتی ہیں وہ بھی بلند پایہ ہوتی ہیں اور اس سند کے رجحان کا مجموعی فائدہ بھی ادب کو پہنچا ہے۔ البتہ اس بات سے انکار نہیں کیا جاسکتا ہے اس تنقید میں مواد کی تحلیل و تجزیہ نہیں کیا جاتا جس کے سبب یہ تنقید موجودہ تنقید کا ساتھ نہیں دے سکتی اس خامی کو نظرانداز کرنا مناسب نہیں اگرچہ سبب ظاہر ہے کہ عرب کے مخصوص جغرافیائی حالات اور محدود ماحول میں اس سے زیادہ کچھ ممکن نہیں تھا۔

یہ تنقید سب سے زیادہ معمر ہے۔ چودہ سو برس پہلے اس کی بنیادیں رکھی گئی تھیں، عہد عباسیہ میں اس کی تعمیر ہوئی اور بیسویں صدی کے آغاز تک مختلف زبانوں کے ادب پر اس کا نقش ثبت رہا اور آج بھی مشرقی علامتوں سے احتراز کرنا مشکل ہوجاتا ہے۔ غزل، قصیدہ، رباعی وغیرہ کے اوزان علیہ نقرہ بنا دیتی ہیں گو شکل کچھ بدل گئی ہے۔ گل و بلبل شمع و پروانہ، بادہ و ساغر، بہار و خزاں، وغیرہ آج بھی یکساں طریقہ پر پسندیدہ ہیں اور جدید ترین علامتوں کی تخلیق میں معاون ثابت ہوتی ہیں۔ اسی کے ساتھ ساتھ یہ بات بھی ناقابلِ تردید ہے کہ امریکہ کی جدید ترین تنقید جسے "لسانیاتی اسلوبیات" کے نام سے یاد کیا جاتا ہے، اُس میں اور تنقید زیرِ بحث میں بہت معمولی سا فرق ہے۔ دونوں میں بڑی حد تک قربت اور مماثلت ہے۔ یہ رجحان تیز تر ہوتا جا رہا ہے جو اس امر کی توثیق کرتا ہے کہ یہ تنقید بہت جامع، جاندار اور قابلِ فخر حد تک اہمیت کی حامل ہے۔

مؤذنِ رسولؐ بلالؓ کا صحیح لہجہ اور تلفظ

مولوی حبیب ریحان ندوی لکچرار اسلامک انسٹی ٹیوٹ البیضاء (لیبیا)

(۲)

سہل کے لغوی معنی سہل کا لفظ اردو میں بھی تقریباً اپنے عربی معنی میں مستعمل ہے جس کے معنی آسان کے ہیں۔ عربی لغات کی رو سے سہل کے اصل معنی اس نرم یا نشیبی زمین کے ہیں جو سخت یا اونچی نہ ہو، مزید تفصیل ابن منظور کی زبان میں ملاحظہ ہو۔

السہل نقیض الحزن ... ونہر سہل
السہل نقیض الحزن ... ونہر سہل ذو
سہولۃ والسہولۃ ضد الحزونۃ ...
السہل کل شیئ ای اللین وقلۃ الخشونۃ
.. وفی الدعاء سہل اللہ علیک الامر ولک ای
حمل مؤنتہ عنک وخفف علیک ..
واسہل القوم ساروا فی السہل ...
والتسہیل التیسیر وفی الحدیث
من کذب علی متعمدا فلیتسہل مکانا
سہلا - من جہنم وہو افتعل من السہل
ولیس فی جہنم سہل [1]

سہل سخت کی ضد ہے ... سہل دریا کے معنی ہیں
سہولت والا ... اور نرمی اور سختی و شدت کی کمی
.. اور دعا کے کلمات میں ہے خدا تم پر اور تمہارے لئے
معاملہ کو آسان کرے یعنی اس کا بوجھ تم سے اٹھالے
اور تم پر تخفیف کر دے ... اسہل القوم کے معنی ہیں
لوگ نرم زمین میں چلے ... تسہیل کے معنی آسانی ..
حدیث پاک میں ہے جس نے مجھ پر جان بوجھ کر جھوٹ
بات کہی تو اس نے جہنم میں جگہ بنائی یہاں استہل
کے معنی ہیں اس نے جہنم میں جگہ حاصل کرلی اور یہ
باب افتعل سے ہے جس کے معنی ہیں آسان سمجھنا
حالانکہ جہنم میں کوئی نرم جگہ نہیں ہے۔

ان تمام لغوی معانی کے پیش نظر مراد یہ ہے کہ اذان آسان طریقے پر [illegible] انداز میں دی جائے لہجہ میں شگفتگی [illegible] آورد اور بناوٹ و تصنع نہ ہو

---

[1] لسان العرب مادہ سہل جلد ۱۳ صفحہ ۳۴۱۔

سمح کے لغوی معنی: سمح کے لغوی معنی جود وسخا اور کرم کے بیان ہوئے ہیں، نیز ان اوصاف کا تقاضا ہے کہ انسانوں کی غلطی معاف کی جائے۔ لغوی معنی معافی کے بھی آئے ہیں اسی سے مسامحت کا لفظ بنا ہے۔ کسی کی حاجت پوری کرنا اور اجازت دینا بھی اس کے معانی میں شامل ہے۔ نیز اطاعت اور انقیاد سہولت اور آسانی بھی، مختصراً ابن منظور کے الفاظ ملاحظہ ہوں۔

السماح والسماحة الجود...وفی الحدیث اسمحوا لعبدی کاسماحہ الی عبادی... وسمح لی فلان ای اعطانی.. والمسامحة المساهلة... واسمح لی سہل لہ وفی الحدیث ان ابن عباس سئل عن رجل شرب لبنا محضا أیتوضأ قال اسمح یسمح لک وعلیک ...اسمحت نفسہ انقادت ...وقولہم الحنیفیة السمحة لیس فیہا ضیق ولا شدة... اسمحت الدابة بعد استعصاب لانت وانقادت ...وعود سمح بین المسامحة والسموحة لاعقد فیہا[1]

سماح اور سماحت کے معنی سخاوت کے ہیں۔۔۔ حدیث میں ہے "اسمحوا" جس کے معنی ہیں میرے بندے کو معاف کرو جس طرح وہ میرے بندوں کو معاف کرتا ہے۔۔۔ اسمح کے معنی عطا کرنے کے بھی ہیں۔۔۔ مسامحت آسانی۔۔۔ اسمح کے معنی آسانی کرو حدیث میں ابن عباس سے مروی ہے کہ ان سے پوچھا گیا ایک شخص کے متعلق جس نے خالص دودھ پیا کیا وہ وضو کرے؟ انھوں نے کہا آسانی کرو تم پر آسانی کی جائے گی۔۔۔ اسمحت نفسہ کے معنی ہیں اس کا نفس مطیع ہوگیا۔۔۔ (اسلام سے متعلق) یہ قول کہ وہ حنفیہ السمحہ ہے، یعنی اس میں سہولت و آسانی ہے کسی قسم کی تنگی اور سختی نہیں۔۔۔ اسمحت الدابة جانور سختی کے بعد نرم اور مطیع ہوگیا۔۔۔ عود سمح کے معنی ہیں وہ سارنگی جو آسان اور نرم ہو، جس میں تعقید اور الجھن نہ ہو۔

طرب کے لغوی معنی: الطرب الفرح والحزن.. وقیل خفة تعتری عند شدة الفرح والحزن والہم... وقیل حلول الفرح وذہاب

طرب کے معنی خوشی یا غمی کے ہیں۔۔۔ ایسی حالت جو مسرت، غم یا پریشانیوں کی شدت میں ہو جاتی ہے۔۔۔ خوشی کی آمد اور غم کا زوال۔۔۔ ثعلب نے کہا کہ

[1] لسان العرب مادہ سمح جلد ٣۔ صفحہ ٣١٩۔۔۔٣٢٠

الحزن ... وقال ثعلب الطرب عندی ھو الحرکة ... والطرب الشوق ... واستطرب طلب الطرب واللھو ... وطرب تغنی ویقال طرب فلان فی غنائه تطریباً اذ ارجّع صوته وزینه ... والتطریب فی الصوت مدہ وتحسینه ... وطرب فی قرأته مد ورجّع۔[1]

طرب کے معنی حرکت کے ہیں ... طرب بمعنی شوق۔ استطرب یعنی لہو و طرب طلب کیا ... طرب کے معنی گایا۔ اس نے گانے میں تطریب کی یعنی اپنی آواز کو حلق میں سے نکالا اور مزین بنایا ... آواز میں تطریب کا مطلب یہ ہے کہ آواز کو بڑھایا اور اچھا کیا ... قرأت میں طرب کیا یعنی آواز کو بڑھایا اور حلق میں گھما کر دہرایا۔

لغوی معنی کے پیش نظر یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ حدیث پاک میں آواز کی محض تحسین و تجمیل اور بلندی و خوبصورتی کی ممانعت نہیں کی گئی ہے کہ اس کو دوسری جگہوں پر استحسان کی نظر سے دیکھا گیا ہے بلکہ یہاں طرب سے مراد وہ معنی ہیں جن سے آواز کو حلق میں گھما کر ضرورت سے زیادہ گھٹایا بڑھا اور کھینچ کر ادا کیا جائے گا، گانے کے طرز پر نت نئے سُر نکالے جائیں اور اس میں گانے کا رنگ اور جھومنے اور حرکت کرنے کا انداز پیدا ہو جائے۔

لحن والی اذان مکروہ ہے لحن والی اذان کے جائز و ناجائز ہونے والے اقوال نقل کرنے کے تقریباً تیرہ صفحات کے بعد ابن قدامہ اپنا فیصلہ اس طرح سناتے ہیں کہ یہ ایک شرط کے ساتھ مکروہ ہے۔

ویکرہ اللحن فی الاذان فانه ربما غیر المعنی فان من قال اشھد ان محمدا رسول اللّٰہ ونصب لام رسول اخرجه من کونه خبرا ... فاما اذا کان الثغ لثغه لا تتفاحش جاز اذانه فقد روی ان بلالؓ کان یقول اسھد یجعل الشین سینا والخبر سلمھن ذالک کان اکمل واحسن[2]

اور اذان میں لحن مکروہ ہے کیونکہ وہ ممکن ہے کہ معنی ہی کو بدل دے، پس جس نے اشھد ان محمد رسول اللہ میں رسول کے لام پر زبر لگایا گویا اس نے اس کو خبر سے نکال دیا ... لیکن اگر اس میں غیر فاحش (بہت بھی واضح ظاہر) لکنت (لحن) ہو تو جائز ہے کیونکہ حضرت بلالؓ کے متعلق روایت ہے کہ وہ اسھد کہتے تھے شین کو سین بنا دیتے تھے

لیکن اگر اس سے محفوظ رہے تو احسن واکمل ہے۔

لحن کے لغوی معنی: سمع، سہل، شغ اور طرب کے لغوی معنی بیان کیے جاچکے ہیں جن سے معنی کی وضاحت بڑی حد تک ہو چکی ہے، مناسب معلوم ہوتا ہے کہ "لحن" کے لغوی معنی بھی مختصراً بیان کر دوں، لحن کی تفصیل تاج العروس اور لسان العرب میں دیکھی جا سکتی ہے، ابن منظور نے اس کے معانی بڑی تقطیع کے پانچ صفحات میں بیان کیے ہیں، راقم اختصار کی غرض سے لسان العرب سے اردو میں خلاصہ پیش کرتا ہے "لحن کے چھ معانی بیان ہوئے ہیں ۱۔ اعراب، یعنی قواعد گرامر میں غلطی۔ ۲۔ عربی زبان میں غلطی۔ ۳۔ گانا۔ ۴۔ سمجھ اور عقل۔ ۵۔ صراحت کے بجائے اشارۃً بات کرنا۔ ۶۔ مفہوم و معانی ۔۔۔۔

لحن فی قرائتہ، گا کر مطربانہ انداز سے پڑھنا۔ حدیث میں ہے " اقرؤا القرآن بلحون العرب" اس کا مطلب یہ ہے کہ قرآن عربوں کے طریقوں پر پڑھو، اور "لحن فی کلامہ" کے معنی ہیں اس نے اپنے کلام میں غلطی کی۔ ابن اثیر نے کہا ہے "اللحن المیل عن جھۃ الاستقامۃ، یقال لحن فلان فی کلامہ اذا مال عن صحیح المنطق" لحن کے معنی ہیں استقامت والی راہ سے ہٹ جانا۔ کہا جاتا ہے فلاں نے اپنے کلام میں لحن کیا یعنی صحیح لہجہ سے ہٹ گیا، روایت ہے کہ "ان القرآن نزل بلحن القریش" اس کے معنی یہ ہیں کہ قرآن قریش کی زبان میں نازل ہوا ہے۔ حضرت عمرؓ کا قول ہے "تعلموا الفرائض والسنۃ واللحن" فرائض، سنت اور لحن سیکھو، یہاں لحن سے مراد بعض حضرات کا خیال ہے کہ زبان، یعنی عربی زبان اچھی طرح سیکھو کہ اس کے بغیر قرآن و سنت نہیں سمجھ سکتے، بعض حضرات کا کہنا ہے کہ حضرت عمرؓ کا مقصد یہ ہے کہ لحن یعنی خطا اور غلطی کو بھی سیکھو اور پڑھو تاکہ اس غلطی سے احتراز و اجتناب کر سکو۔ قرآن میں جو لحن القول وارد ہے اس کے معنی کلام کا مفہوم و معانی و محتویات ہیں، اور لحن الذی ھو الغناء و ترجیع الصوت والتطریب" جس لحن کے معنی غنا کے ہیں اس سے مراد یہ ہے کہ آواز کو مطربانہ انداز سے اتار چڑھا کر اور حلق میں پھنسا کر ادا کیا جائے "وقد لحن فی قراءتہ" کے معنی ہیں اس نے اپنی قرأت میں مطربانہ انداز اختیار کیا۔ لہ

لہ مختصراً ماخوذ از لسان العرب مادہ لحن جلد ۱۷ صفحہ ۲۶۳ - ۲۶۷)

اس لغوی تفصیل سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ یہاں سے مراد اعراب کی غلطی بھی ہو سکتی ہے کیوں کہ اس کے بعد المنع ثم کا تذکرہ کیا ہے، اور اس سے مراد مطربانہ اور مغنیانہ انداز بھی ہو سکتا ہے کہ ابن قدامہ نے اس سے پہلے مطرب موذن کا قصہ بیان کیا تھا، لیکن اتنی بات تو بہرحال متفق علیہ ہے کہ حضرت بلال مطربانہ و مغنیانہ انداز سے اذان نہیں دیتے تھے۔

ابن قدامہ کے استدلال پر جرح | ابن قدامہ کی اس روایت کی کچھ تفصیل خود ابن قدامہ کی عبارت کے تحت السطور میں پائی جاتی ہے جس سے پتہ چلتا ہے کہ اس سے استدلال صحیح نہیں ہے اور کچھ مزید تفصیل راقم نمبروار کرے گا۔

۱۔ عبارت میں جزم و وثوق نہیں | سب سے پہلی بات تو یہ کہ ابن قدامہ نے جزم و وثوق کے ساتھ یہ بات نہیں لکھی ہے کہ یہ روایت صحیح ہے۔

۲۔ روایت کی سند یا حوالہ موجود نہیں | دوسری بات یہ کہ روایت کس سے سنی؟ اور اس کی سند کیا ہے، اور اس کا درجہ کیا ہے یہ بھی ابن قدامہ نے نہیں بتایا۔

۳۔ مطربانہ انداز پر اذان کی ممانعت | پہلی عبارت میں جو یہ لکھا ہے کہ ایک موذن مطربانہ انداز میں اذان دے رہے تھے تو ان کو حضورؐ نے منع فرمایا، اس سے تین باتیں واضح ہوتی ہیں پہلی بات تو یہ کہ اس روایت کو انھوں نے دارقطنی کے حوالے اور ابن عباس کی روایت و سند کے حوالے سے بیان کیا ہے اور دوسری روایت کو سند سے بھی نہیں بیان کیا اور نہ کسی صحابی یا تابعی کا نام لیا اور نہ کسی کتاب ہی کا حوالہ دیا، دوسری بات یہ کہ آواز میں طرب پیدا کرنے سے جب ممانعت آپ نے فرمائی تو پھر لحن اور تلفظ کے بدلنے پر آپ ضرور ممانعت فرماتے یا کسی دوسرے شخص سے یہ خدمت انجام لیتے جس کا تلفظ اور عربی لہجہ ٹھیک ہوتا، تیسری بات یہ کہ صحابہ و تابعین اور ائمہ حدیث نے جب ایک موذن کی مطربانہ اذان کا تذکرہ بھی ضروری سمجھا ہے تو پھر بلالؓ کی اذان تو برسہا برس تک جاری رہی اور حضور انورؐ اور صحابۂ کرام رضؓ نے اسے سنا، اس پر نہ حضورؐ نے کوئی ہدایت جاری کی اور نہ کم از کم صحابہ کرام رضی اللہ عنہم میں سے کسی نے اس قصہ کو نقل کیا اور نہ کتب حدیث نے اس واقعہ کی طرف مطلق اشارہ کیا۔

۴۔ لحن سے مراد اذان اکمل و اتم دا حسن ہے | دوسری روایت کا آخری جملہ یہ ہے کہ تھوڑا سا لحن کر

جائز ہے لیکن اگر مؤذن اس سے محفوظ رہے تو یہ سلامتی کمال اور درجۂ احسن ہے۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ امت کے تمام مؤذنین پر حضرت بلالؓ موذن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اذان کی اتباع ضروری ہے کیونکہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے وہ اعمال جن پر حضور رسالتمآبؐ یا کسی دوسرے صحابیؓ کی طرف سے اعتراض جرح یا اجتہادی مخالفت نہیں پائی جاتی ہو وہ حضورؐ کے زمانہ میں اگر ہوا ہے تو سنت ہے، کیوں کہ حضورؐ کا سکوت بھی سنت ہے۔ اور رضامندی کی علامت ہے، اور اگر صحابہ کے زمانہ میں ہوا ہے تو اجماعِ سکوتی کی وجہ سے وہ بھی سنت ہے۔ اب ابن قدامہ کو بغیر لحن اور بغیر شین کو سین سے تبدیل کیے ہوئے جو اذان دی جائے وہ زیادہ مستحسن، اسلم اور اکمل نظر آتی ہے، اور یہ صحیح بھی ہے لیکن اسلام کا سب سے پہلا اور سب سے بڑا مؤذن حضور انورؐ اور صحابہ کرام کے سامنے ہمیشہ ایسی اذان دیتا رہا جس میں لحن کی آمیزش ہو اور ایک بار بھی آپ نے یا کسی نے اس کو مستحسن، اسلم اور اکمل طریقۂ اذان کی تعلیم یا کم از کم ترغیب نہیں دی، شرعی وعقلی دونوں حیثیتوں سے یہ صورتِ حال قابلِ تسلیم نہیں کیونکہ حضورؐ سے زیادہ اسلم و اکمل طریقہ پر کوئی نماز نہیں پڑھا سکتا تھا اس لئے آپ امام تھے اور آپ نے ایسے شخص کا انتخاب اذان کے لئے کیا تھا جو اس کو مستحسن اور اسلم و اکمل طریقہ پر ادا کر سکے۔ ورنہ امت کی تعلیم و اتباع کے لئے پہلا موذن ہی اگر لحن کے ساتھ اذان دینا شروع کرے گا تو پھر آخری موذن کی کیا حالت ہو جائے گی؟ پہلے یہ بات گزر چکی ہے کہ حضورؐ نے عبداللہ بن زیدؓ کو جب انھوں نے اذان والا خواب بیان فرمایا تو حکم دیا کہ الفاظِ اذان بلال کو تلقین کراؤ کہ ان کی آواز اچھی ہے، پھر حضرت بلالؓ نے اذان دی۔ اگر خدانخواستہ آپ کی اذان میں لحن ہوتا تو پھر آخر عمر تک حضور رسالتمآبؐ آپ کو اذان کی خدمت پر مامور نہیں کرتے اور آپ کی اذان کو پسند نہ فرماتے، محمد بن سعدؒ نے حضورؐ کے تین مؤذنوں کے

۱؎ محمد ابن سعد بن منیع ۱۶۸ھ میں بصرہ میں پیدا ہوئے، بغداد جا کر اپنے استاد واقدی کے کاتب اور کاتب الواقدی کے نام سے مشہور ہوئے، کوفہ اور مدینہ طیبہ بھی گئے، سفر و حضر میں شیوخ سے ملاقات اور کتابت حدیث و جمع کتب ان کا مشغلہ تھا اپنے زمانہ کے شیوخ و علماء سے باہم ربط تھا، اپنے وقت کے امام المحدثین امام احمد بن حنبل سے اچھے تعلقات تھے، امام احمد واقدی کی کتابوں کے اوراق ہر ہفتہ ابن سعد سے منگا کر مطالعہ کرتے تھے اور دوسرے ہفتہ واپس بھیج کر دوسرے اوراق منگاتے تھے۔ ان کے استاد واقدی پر (باقی صفحہ پر)

نام لکھنے کے بعد لکھا ہے کہ بلال ہمیشہ ہی اذان دیتے تھے لیکن فاذا غاب بلال اذان ابو محذورہ واذا غاب ابو محذورہ یعنی جب بلال غائب ہوتے تھے تو ابو محذورہ اذان دیتے تھے اور جب ابو محذورہ غائب ہوتے تھے تو

مغروہ کے حاشیہ کا بقایا) ، گو تراجم کی کتابوں میں اکثر محدثین نے جرح کی ہے اور ضعیف بتایا ہے اگر بعض نے ان کو ثقہ بھی کہا ہے، جس کی تفصیل و تحقیق کا یہ موقع نہیں ہے، لیکن ابن سعد کی توثیق و تعدیل خطیب، ابن حجر اور سخاوی سب ہی نے کی ہے۔ ابن سعد نے طبقات میں واقدی کے علاوہ دوسرے شیوخ کی روایات کو بھی جمع کیا ہے، طبقات میں ابن سعد نے سیرتِ رسولؐ کے بعد مدینہ میں فتویٰ دینے والے اصحابؓ کی فہرست دی ہے، پھر صحابہ و تابعین کے تراجم بیان کیے ہیں اور آخری جزو کو خواتین کے لئے مخصوص کیا ہے، ابن سعد کی وفات صحیح روایات کی رو سے ۲۳۰ھ میں ہوئی ہے۔ [۱] حضورؐ کے موذنین کی مختصر تفصیل ایک دوسرے مضمون میں پیش کی جائے گی جس سے پتہ چلتا ہے کہ بلالؓ اور ابن مکتومؓ اکثر و بیشتر ایک ساتھ ہی اذان دیتے تھے، یعنی ایک اذان تو دوسرا اقامت یا ایک سحری کے لئے اذان تو دوسرا فجر کی نماز کے لئے اذان۔ [۲] حضرت ابو محذورہؓ کا نام اوس بن معیر بن لوذان یا دوسرے قول کے مطابق سمرہ بن عمیر بن لوذان ہے، فتح مکہ کے دن اسلام لائے۔ ابن سعد کی روایت کے مطابق فتح مکہ ہی کے دن حضورؐ سے اجازت مانگی کہ میں آپ کے لئے اذان دوں، حضورؐ نے فرمایا ہاں اذان دو، پھر وہ بلالؓ کے ساتھ اذان دینے لگے، پھر جب حضورؐ مدینہ واپس تشریف لے آئے تو مکہ میں ابو محذورہؓ کو اذان دینے پر مامور کیا اور انھوں نے مدینہ ہجرت نہیں کی اور مکہ میں اذان۔ ان کی نسل میں امام شافعی کے زمانہ میں بھی تھی، کتانی نے تہذیب النووی کے حوالہ سے یہ لکھا ہے کہ حضورؐ نے ان کو اذان کا حکم حنین سے واپسی پر دیا تھا، وفات مکہ میں ۵۹ھ میں ہوئی۔ [۳] نام کے بارے میں اختلاف ہے، اہل مدینہ عبداللہ اور اہل عراق عمرو کہتے ہیں، نسب متفق علیہ ہے، ابن قیس بن زائدہ بن الاصم بن رواحہ، ماں کا نام عاتکہ ام مکتوم بنت عبداللہ، آپ نابینا تھے، اوائل عہد میں مکہ میں اسلام لائے، غزوہ بدر کے بعد ہجرت کی، ایک روایت یہ بھی ہے کہ حضورؐ سے پہلے ہی ہجرت کی، مدینہ میں بلالؓ کے ساتھ حضورؐ کے لئے اذان دیتے تھے اور حضورؐ عام غزوات میں ان کو مدینہ میں اپنا نائب بنا کر جاتے تھے اور وہ لوگوں کو نماز پڑھاتے تھے، آپ ہی نے جماعت سے نماز نہ ادا کرنے کی رخصت طلب کی تھی لیکن حضورؐ نے [illegible] آپ [illegible] اس فضیلت [illegible] صفحہ ۵۸ پر)

اذن عمرو بن اُم مکتوم[1] عمرو بن مکتوم اذان دیتے تھے ۔

حضرت عمر کے زمانہ میں حضرت بلال کی اذان

۵- حضرت بلالؓ نے حضور انورؐ کی وفات کے بعد حضرت ابوبکرؓ سے فرمایا تھا کہ اگر آپ نے مجھے اللہ کے لئے آزاد کیا تھا تو آپ سے یہ مطالبہ کروں گا کہ حضورؐ کے بعد اب میں اذان نہیں دوں گا، حضرت ابوبکرؓ نے ان کا یہ مطالبہ منظور کرلیا تھا[2] حضرت عمرؓ نے ایک بار آپ سے اذان دینے کی خواہش ظاہر کی آپ نے جس وقت اذان دی تو سارے لوگ آبدیدہ تھے اور سب کو حضورؐ کا زمانہ یاد آگیا تھا۔ خود حضرت عمرؓ سب سے زیادہ آبدیدہ تھے، یہ اذان ملک شام میں دی گئی تھی[3]

بہرحال استدلال یہاں یہ کرنا ہے کہ حضورؐ کی وفات کے ایک مدت بعد جب حضرت بلالؓ نے اذان دی تو یہ ایک خاص اور اہم واقعہ تھا جس کو مورخین نے بیان کیا ہے، اس اذان کو سننے والے بھی متعدد صحابی اور تابعی تھے لیکن کسی روایت سے یہ پتہ نہیں چلتا کہ آپ نے اذان میں (اشہد) کی جگہ پر (اسہد) سین سے کہا ہو۔ اگر یہ واقعہ ہوا ہوتا تو حدیث و تاریخ کی کتابوں میں ضرور پایا جاتا[4]

(صفحہ ۴ کے حاشیہ کا بقایا) چاہتے تھے "عبس و تولی" والی آیت انہیں کے سلسلے میں نازل ہوئی، اسی طرح آیت "لایستوی القاعدون" جب نازل ہوئی تو ابن مکتوم نے کہا یارب تو نے مجھے آزمائش میں ڈالا ہے، میرے لئے کوئی عذر ہے تو آیت نازل ہوئی "غیر اولی الضرر" قادسیہ کے دن زرہ پہن کر اترے تھے اور علم اٹھائے ہوئے تھے، مدینہ میں انتقال ہوا۔ [1] طبقات ابن سعد مطبوعہ دار بیروت للطباعہ والنشر، ۳-۲۳۴ [2] ایضاً ۳-۲۳۷ - [3] طبری ا- فقرہ ۲۵۲۵، منقول از مطبوعہ دار المعارف مصر جلد ۴-۶۶، و تاریخ الکامل لابن الاثیر دار صادر للطباعہ والنشر ۲-۵۶۲، طبری کے الفاظ ملاحظہ ہوں، طاعون عمواس کے بعد جب آپ شام آگئے تھے ان واقعات کو درج کرنے کے بعد "وحضرت الصلوٰۃ وقال الناس لو امرت بلالا فاذن، فامرہ فاذن فما بقی احد ادرک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم و بلال یؤذن لہ الا بکی حتی بل لحیتہ وعمر اشدھم بکاء وبکی من لم یدرکہ ببکائھم ولذکرہ صلی اللہ علیہ وسلم" [4] علاوہ ازیں یہ ایک مسلم الثبوت تاریخی حقیقت ہے کہ حضرت فاروقؓ زبان کی غلطی بھی سخت ناپسند فرماتے تھے اور کبھی برداشت نہیں کرتے تھے بلکہ فوراً منع فرما دیتے تھے اس سلسلے کی متعدد مثالیں تاریخ میں موجود ہیں، مثال کے طور پر صرف ایک واقعہ نقل کرتا ہوں "تم اعلاذی..." حضرت عمر بھی وہاں سے گذر رہے تھے کہ ایک شخص کا نشانہ خطا ہوا تو دوسرے شخص نے کہا اسیت ...

۶- چھٹی ساتویں صدی کے فقیہ کا قول حدیث کی عدم موجودگی میں حجت نہیں | جیسا کہ بیان بھی کیا جا چکا ہے کہ عصر تدوین حدیث کے بعد کوئی ایسی بات جس کا تعلق حضور اقدس یا دین کے تعبدی احکام اور شرعی اوامر سے ہو اگر حدیث کی کتابوں میں نہ پائی جائے تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ وہ صحیح حدیث نہیں ہے۔ ۷- ابن قدامہ کی پیدائش ۵۴۱ھ اور وفات ۶۲۰ھ میں ہوئی ہے، اس لئے اس سے قبل کی کتب حدیث میں اس کا پایا جانا ضروری ہے۔ ۸- بلکہ اس کے برعکس حفاظ حدیث نے نہ اسے بیان کیا اور جس کسی نے بھی بیان کیا اس کی تردید کی اور اسے موضوعات کی فہرست میں داخل کیا، اس لئے اس کے موضوع ہونے میں کوئی شبہ نہیں۔ ۹- ابن قدامہ نے تحقیقی طور پر نہیں بلکہ سنی سنائی بات پر یقین کرتے ہوئے بلا دلیل و سند اور بلا حوالہ یہ بات درج کی ہے جو یقیناً علمی طریقہ استدلال اور محدثین کے عظیم اصولوں پر پوری نہیں اترتی۔

۱۰- امام احمد بن حنبل نے یہ روایت بیان نہیں کی | ابن قدامہ حنبلی ہیں اور انھوں نے مختصر ابی القاسم عمر بن حسین بن عبد اللہ بن احمد الخرقی کی شرح المغنی کے نام سے کی ہے خود حنبلی مذہب کے امام اور اپنے وقت کے امام المحدثین احمد بن حنبلؒ کی طویل و عریض مسند موجود ہے جس میں اصطلاح محدثین کے مطابق ہر قسم کی حدیثیں موجود ہیں لیکن اس میں بھی یہ حدیث با وقعت نہیں پایا جاتا۔

۱۱- حضرت بلال کی اچھی آواز | یہ بات بیان کی جا چکی ہے کہ حضرت بلال رضؓ کی فصیح الکلامی اور اچھی آواز ہی کی وجہ سے حضورؐ نے عبد اللہ بن زیدؓ کو حکم دیا تھا کہ بلال کو اذان کی تلقین کرو۔ ابن قدامہ نے بھی اس روایت کو اثرم ابو داؤد ترمذی کے حوالے سے نقل کیا ہے، اور ترمذی کا قول نقل کیا ہے کہ ھذا حدیث حسن صحیح "فانہ اندی صوتا منک"[1]

یقیناً اچھی آواز سے مراد صرف طرب و غناء نہیں ہو سکتا کہ اس کی ممانعت حضورؐ نے خود کی ہے اس سے مراد یہی ہے کہ فصیح

وغیرہ دیکھا شیبا اتقایا) برداشت نہ کر سکے اور فرمایا زبان کی غلطی نشانہ کی غلطی سے زیادہ بری بات ہے "سوء اللحن اسوء من سوء الرمی" (ابن سعد ۳-۴ ص ۲۱۸) اس واقعہ کی روشنی میں یہ کیسے ممکن ہے کہ حضرت عمرؓ جیسے دور اندیش حضرت بلالؓ کی غلط تلفظ میں اذان سنتے رہتے اور ان کو منع نہ کرتے اور نہ حضورؐ سے اس سلسلے میں کوئی استفسار کرتے بلکہ اس کے برعکس ان کو اپنا سردار کہتے (ابن سعد ۳-۲۳۲) اور اس سے ایک بار اذان دینے کی خواہش کرتے یقیناً بلالؓ کی اذان نہایت فصیح و بلیغ حسین و جمیل اور ہر طرح صحیح تھی اور حضور و صحابہؓ کی محبوب و دل پسند اذان تھی اور ہر عیب، غلطی، تکلف اور لحن سے پاک تھی یہی بات القرآنی کی اس ستا انصاف نے جس نے ۔۔۔ [illegible] ۔۔۔ کی دوسری مراد و اثبات حدیث سے ہے ۱۱ قل ابن قدامہ سے یہ بتایا کہ وہ بہت بڑے عالم اور مومن کامل تھے

[1] المغنی ج ۱ ص ۴۰۹

زبان بند آواز اور صحیح تلفظ و نطق۔ ابن قدامہ کا اس روایت کو بحوالہ و سند بیان کرنا بھی اس پر دلالت کرتا ہے کہ حضرت بلال رضی اللہ عنہ کے نطق مبارک میں لحن نہیں تھا۔

۱۲۔ حضرت بلال رضی اللہ عنہ کی اذان میں لفظ اشہد کی تصریح یہ سب تو بہرحال قوی دلائل ہیں لیکن واضح ترین دلیل محمد بن سعد کا وہ قول ہے جو انہوں نے سند کے ساتھ محمد بن حارث التیمی سے، انہوں نے اپنے والد سے نقل کیا ہے جس کی روشنی میں کسی قسم کے شک و شبہ کی گنجائش باقی نہیں رہتی، ملاحظہ ہو۔

لما توفی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذن بلال ورسول اللہ لم یقبر، فکان اذا قال اشہد ان محمداً رسول اللہ، انتحب الناس فی المسجد (۱)

جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات ہوئی تو حضرت بلال رضی اللہ عنہ نے اس وقت اذان دی کہ ابھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دفن نہیں کیا گیا تھا پس جب انہوں نے اشہد ان محمداً رسول اللہ کہا تو لوگ مسجد میں پھوٹ پھوٹ کر رونے لگے

لیجئے اس روایت میں ابن سعد نے وضاحت و صراحت کے ساتھ حضرت بلال رضی اللہ عنہ کے لفظ اشہد شین کے ساتھ ادا کرنے کی خبر دی ہے جس کے بعد اس قصہ کے من گھڑت ہونے میں کسی شبہ کی مطلق گنجائش نہیں۔ ۱۳۔ وضاعین حدیث اپنا یہ کمال سمجھتے ہیں کہ بات کسی ایسی بنیاد پر قائم کی جائے جو بظاہر عقلی طور پر سمجھ میں آسکتی ہو، زیر بحث مسئلہ میں بھی ایک عام فہم شخص یہ تصور کر سکتا ہے کہ جب حضرت بلال رضی اللہ عنہ حبشی تھے تو ان سے یہ لحن یا غلطی متوقع و ممکن ہے اور ناممکن الوقوع بہرحال نہیں ہے۔ لیکن پہلی بات تو یہ کہ حضرت بلال رضی اللہ عنہ نے برسوں عربوں میں رہ کر عربی سیکھی تھی، پھر تربیت رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں کامل بنا دیا تھا، لیکن تمام وضاعین حدیث کو محدثین کرام کا یہ کمال معلوم نہیں ہوتا کہ وہ رسول پاک صلی اللہ علیہ وسلم کے ایک ایک لفظ کی تحقیق و تدقیق کرتے ہیں اور آپ کی مجلس میں واقع ہونے والے ایک قول و فعل امر نہی اور اقرار (یعنی کسی کام پر سکوت) تک کی صحت کو جانچنے اور پرکھنے کے لئے ایسے ایسے علمی طریقے اختیار کرتے ہیں اور اس طرح مستعدی اور کمربستہ رہتے ہیں کہ علوم انسانی کی تاریخ میں اس کی نظیر نہ صرف یہ کہ ملنی مشکل ہے بلکہ اس کو تلاش کرنا بھی ضیاع وقت ہے۔ لیکن عقلی طور پر بھی واضع حدیث نے یہ نہ سوچا کہ عقلی و شرعی طور پر یہ کیسے صحیح ہو سکتا تھا کہ حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم ساری عمر اذان کو جو ایک شرعی و تعبدی حکم ہے اور شعائر اسلام

---

(۱) طبقات ابن سعد ۳: ۲۳۶

میں سے ہے، غلط انداز اور لحن کے ساتھ سنتے رہتے، نہ کبھی اس پر تنبیہ فرماتے اور نہ اس موذن ہی کو اس کام سے برخاست فرماتے ۔۔۔ پھر ایک ایسی چیز بھی موجود ہے جس کا مشاہدہ تاریخ اسلام والسانیت چودہ سو برس سے کر رہی ہے، وہ یہ کہ لاکھوں کروڑوں غیر عرب افراد اسلام میں داخل ہوئے جنہیں فیض صحبت نبوی بھی نصیب نہیں ہوا، پھر بھی وہ عربی زبان میں طاق ہوئے، اس کے صحیح تلفظ کو انہوں نے ادا کیا سینکڑوں ائمۂ فقہ وحدیث اور اہل علم عجم سے تعلق رکھتے تھے لیکن عربی سیکھنے کے بعد انہوں نے عربوں کی طرح ہر علم وفن میں ترقی کی، ہزاروں لاکھوں عجمی آج بھی صحیح تلفظ کے ساتھ قرآن پاک حفظ کرتے ہیں، عالم اسلامی کی لاکھوں مسجدوں میں صحیح تلفظ کے ساتھ اذانیں دی جاتی ہیں۔ یہ مشاہدہ ہے کہ حبشی، سوڈانی اور دیگر سیاہ فام نسلیں جب عربی سیکھ لیتی ہیں تو ان کا تلفظ صحیح ہو جاتا ہے۔ یہ مشاہدہ بھی موجود ہے کہ ہندوستان کا ایک باشندہ، لیبیا جیسی خالص عربی ریاست میں تفسیر وحدیث اور علوم شرعیہ وفقہ پڑھاتا ہے اور بحمد اللہ صحیح تلفظ ادا کرنے پر قادر ہے۔ ان مشاہدات، تاریخی حقائق اور تجربات کی روشنی میں یہ کیسے ممکن ہے کہ سیدنا بلال شین کا صحیح تلفظ ادا کرنے کے قابل نہ ہوں۔

۱۴۔ ان جملہ دلائل کی موجودگی میں یہ بات صحیح نہیں کہ نعوذ باللہ حضرت بلال اشھد کی جگہ اسھد کا لفظ کہتے ہوں۔ باقی فقہی مسئلہ اپنی جگہ پر درست ہو سکتا ہے کہ اگر کوئی شخص جان بوجھ کر نہیں بلکہ مجبوری سے کوئی ایسا لحن کرے جو فاحش نہ ہو اور اس سے معانی میں تبدیلی پیدا نہ ہو تو وہ اذان جائز ہو گی لیکن صحیح اور ضروری یہی ہے کہ منصب اذان کے لئے ایسے شخص کا انتخاب کیا جائے جو صحیح تلفظ ادا کر سکتا ہو۔ ہر مسلمان پر ابتدائی عربی تعلیم واجب ہے۔ بلکہ ہر مسلمان پر اتنی عربی سیکھنی ضروری ہے جس سے وہ صحیح تلفظ ادا کر سکے اور کم از کم قرآن پاک کی وہ سورتیں جو نماز میں پڑھی جاتی ہیں ان کو مفہوم ومعنی کے ساتھ سمجھ سکے اور لحن سے مبرا ہو کر پڑھ سکے اور اذان دے سکے، موجودہ تعلیمی مشاغل میں عربی کی اس ضرورت کو کس طرح پورا کیا جائے اس سلسلہ میں راقم نے ایک آسان عملی تجویز ہفتہ وار صدق جدید لکھنؤ میں پیش کی ہے۔

تبصرے

دارالعلوم دیوبند نمبر — ماہنامہ الرشید۔ لاہور۔

مدیر و مرتب — عبدالرشید ارشد — صفحات ۷۹۰۔ قیمت پچاس روپے۔
طباعت و اشاعت۔ دیدہ زیب آفسیٹ۔ ہندوستان میں ملنے کا پتہ
ایچ۔ ایم۔ ایوب اسلامیہ بازار دیوبند (سہارنپور)

دارالعلوم دیوبند کا جشنِ صد سالہ بڑی دھوم دھام سے منانے کی تیاریاں ہو رہی ہیں لاکھوں کی تعداد میں متوقع مندوبین و مہمانانِ خصوصی کی آمد ان کے استقبال قیام و طعام کے سلسلے میں چھوٹے سے تاریخی قصبہ کو آراستہ کیا جا رہا ہے۔ آراضی حاصل کر لی گئی ہے جس پر تعمیرات ہو رہی ہیں۔ اس موقع پر خیموں کا ایک نیا شہر وجود میں آئے گا۔ دلی میں ایک رابطہ کا مرکزی دفتر بھی قائم ہو گیا ہے۔ اس جشن پر لاکھوں روپے خرچ میں آنے کا تخمینہ ہے

دارالعلوم نے ملی و قومی زندگی میں جو اہم رول ادا کیا ہے اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا۔ علی گڑھ تحریک کی طرح دیوبند تحریک نے بھی ہزاروں لاکھوں کی تعداد میں آنے والی نسلوں کو متاثر کیا ہے۔ فکر و نظر کے یہ دو دھارے دو متضاد سمتوں میں بہہ رہے ہیں۔ ان کا دائرہ عمل جدا جدا ہے۔ اس اعتبار سے ان دونوں کا تقابل بے معنی ہے۔ مگر ان دونوں کے دائرۂ اثر کا تقابل ممکن ہے۔ علی گڑھ مسلم یونیورسٹی اور دارالعلوم دیوبند سے فارغ التحصیل طلبا کی تعداد آج دنیا کے طول و عرض میں پھیلی ہوئی ہے۔ دونوں مرکزوں نے ایسی شخصیتوں کو جنم دیا جنھوں نے ملک و قوم کی تاریخ میں نمایاں و ممتاز

رول ادا کیا ہے۔

دارالعلوم دیوبند کے جشنِ صد سالہ کے اس موقع پر لاہور کے ماہنامہ الرشید کا یہ دارالعلوم دیوبند نمبر بلاشبہ خصوصی دلچسپی سے پڑھا جائے گا۔ یہ رسالہ تقریباً آٹھ سو صفحات پر مشتمل ہے۔ دارالعلوم کا کوئی پہلو ایسا نہیں جس پر روشنی نہ ڈالی گئی ہو مدیر و مرتب نے بڑی محنت و لگن سے اس رسالہ کو مرتب کیا ہے۔ کاروباری مفاد سے زیادہ اس کی تہذیب و تزئین کا محرک جذبۂ عقیدت و محنت ہے۔ خود مرتب صاحب اس درسگاہ کے پروردہ ہیں۔ اس لئے موصوف نے اس کو سنوارنے و نکھارنے میں کوئی دقیقہ نہیں چھوڑا ہے۔ مضامین اور لکھنے والوں کی فہرست کافی پروقار اور وقیع ہے۔

مضامین کے علاوہ دارالعلوم کی مختلف عمارتوں کے تیس سے زیادہ فوٹو بھی اس میں شامل کئے گئے ہیں۔ شیخ الحدیث حضرت مولانا محمد زکریا صاحب مدظلہٗ کے ایک طویل مکتوب کا فوٹو رسالہ میں شامل کیا گیا ہے۔ ان کا یہ خط ایک دستاویز کی حیثیت رکھتا ہے یہ خط تاریخی اہمیت کا حامل ہے اور نہایت دلچسپ ہے۔ اس خط سے دارالعلوم دیوبند اور مظاہر العلوم سہارنپور کے باہمی تعلقات پر روشنی پڑتی ہے۔ اس کے علاوہ دارالعلوم کے بارے میں حضرت قاری محمد طیب صاحب کا مضمون بھی فکرانگیز ہے۔ ان سے لیا گیا ایک انٹرویو بھی شریکِ اشاعت ہے۔ مفتی محمد شفیع، مولانا سید انظر شاہ کاشمیری، مولانا محمد یوسف بنوری، مفتی محمد اقبال قریشی، سید محبوب رضوی، سید ازہر شاہ قیصر صاحب، قاری محمد عبداللہ سلیمؒ مفتی محمود وغیرہ جیسے اکابرین کے نگارشات رسالہ کی زینت ہیں۔

موضوعات پر نظر ڈالنے سے تنوع کا اندازہ ہوتا ہے۔ جیسے چند عنوانات ملاحظہ فرمائیے۔ "دیوبند اور علی گڑھ ۔ دو تحریکیں" "دیوبندی بریلوی نزاع" "دارالعلوم۔ اس کا مزاج و مذاق" ۔ "دارالعلوم کی ادبی خدمات" ۔ "دارالعلوم دیوبند ایک جائزہ" "اکابر دیوبند تحقیق و تدقیق کے آئینہ میں" ۔ "دیوبندی مکتبِ فکر" "بانی دارالعلوم دیوبند"

"دارالافتا" "دارالعلوم کی تفسیری خدمات" شاہ ولی اللہ اور دارالعلوم" دارالعلوم دیوبند کا پہلا طالب علم"۔ "ارضِ دیوبند" "حاجی امداد اللہ اور رشید احمد گنگوہی"۔ "حکایت مہرو وفا" "دارالعلوم اور تحفظ ختم نبوت"۔ "حجۃ الاسلام مولانا محمد قاسم"۔ "دارالعلوم۔ برصغیر میں آزادی حریت کی درسگاہ" "کرامات اولیائے دیوبندی۔ وغیرہ وغیرہ۔

غرض اس رسالہ کو پڑھنے کے بعد دارالعلوم دیوبند اور اس کی خدمات کی ایک بھرپور تصویر ہمارے سامنے آجاتی ہے۔ دارالعلوم کے بارے میں مختلف حضرات کے منظوم تاثرات کو بھی رسالہ میں جگہ دی گئی ہے۔ دیوبند کے بارے میں مولانا ظفر علی خاں کی ایک ولولہ انگیز نظم بھی شامل ہے جس کے دو اشعار آپ بھی ملاحظہ فرمائیے۔

شاد باش و شادری اے سرزمینِ دیوبند
ہند میں تو نے کیا اسلام کا جھنڈا بلند
ملّتِ بیضا کی عزّت کو لگائے چار چاند
حکمتِ بطحا کی قیمت کو کیا تو نے دوچند

ماہنامہ الرشید لاہور کا یہ خصوصی شمارہ دارالعلوم کے جشنِ صد سالہ کے موقع پر ایک اہم پیش کش ہے۔ اور جو دارالعلوم دیوبند کے ہر فرزند اور چاہنے والوں کے لئے ایک دستاویز کی حیثیت رکھتا ہے۔ اسے ہندوستان میں ایچ۔ ایم ایجب اسلامی بازار دیوبند سے حاصل کیا جاسکتا ہے۔

(شیخ سلیم احمد ترقی اردو بیورو دہلی)